

SEMINAR  
RELIGION & CULTURE  
UNIVERSITY

الجزء الخامس من

644645  
SEMINAR  
RELIGION & CULTURE  
UNIVERSITY

كتاب

المراة تأليف الامام الاجل القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد  
الايحي بشرحه للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفي سنة  
٨١٦ مع حاشيتين جليلتين عليه احدهما لعبد الحكيم السيالكوتي والثانية  
المولى حسن چاي بن محمد شاه الفناري رحم الله الجميع وأنزلهم من منازل  
كرمه المكان الرفيع

(تنبية) قد جعلنا في أعلى الصحيفة المواقف بشرحها ودونها حاشية عبد الحكيم السيالكوتي  
ودونها حاشية حسن چاي مفصولا بين كل واحد منها بجدول فاذا انفردت احدى  
الحاشيتين في صحيفة نهنا على ذلك

A 1157

عني محمد بن محمد بن الحسين بن الحسين

(الطبعة الأولى على نفقة)

الحاج محمد أفندي سكاكيني المغربي التونسي

سنة ١٣٢٥ هـ و ١٩٠٧ م

من مطبعة السخاوة بجوار محافضة بصر

« لصاحبها محمد اسماعيل »

وأتباعه منهم ( هي أخص وصف النفس ) وهي ( التي بها يقع التماثل ) بين المتماثلين ( والتخالف ) بين المتخالفين كالسوادية والبياضية ( ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس ) في ذات واحدة ولم يجعلوا اللونية مثلاً صفة نفسية للسواد والبياض ( وقال الا كثرون ) من المعتزلة الصفة النفسية ( هي الصفة اللازمة ) للذات ( فجوزوه ) أي جوزوا بناء على ذلك اجتماع صفتي نفس في ذات واحدة لان الصفات اللازمة لشيء واحد ممتدة ككون السواد سواداً ولونا وشيئاً وعرضاً ويدخل في ذلك كون الرب تعالى عالماً وقادراً فانه لازم لذاته ( واتفقوا ) وفي نسخة المصنف وأثبتوا ( انها ) أي الصفة النفسية يشترك فيها الموجود

( قوله وهي التي الخ ) زاد الشارح قدس سره لفظ وهي اشارة الى أن الموصول مع الصلة خبر لقوله هي بيان لحكم الصفة النفسية لزيادة التوضيح وليست صفة تقييدية لخراج شيء فان أخص وصف الشيء لا يكون الا ما يكون مأخوذاً من تمام الماهية بخلاف المأخوذ من الجنس فانه أعم منه صدقاً والمأخوذ من الفصل القريب فانه أعم مفهوماً وان كان مساوياً له من حيث الصدق كالناطقية والانسانية ( قوله ولم يجوزوا الخ ) لا امتناع أن يكون لشيء واحد ماهيتان ( قوله ولم يجعلوا الخ ) وكذا القابضية والاولى التعرض لها ( قوله الصفة اللازمة ) وعلى هذا لا واسطة بين النفسية والمعنوية

( قوله أخص وصف النفس الخ ) قد بينا فيما سبق ان المراد وصف لا أخص منه لا انها أخص من جميع أوصاف النفس لنحقق الصفة النفسية في المركبات التي فصلها يساوي نوعها لكن التماثل بالنوع فيخرج الفصل بقوله التي بها يقع التماثل وعلى هذا ينبغي ان يجعل وصف النفس أعم من الصفة النفسية حتى لا يتنافى قولهم بعدم جواز اجتماع صفتي النفس ثم ان قادية الله تعالى وعالميته خارجة عن الاقسام الاربعة على تقسيم الجبائي الا ان يدرجها في الصفة المعنوية ويقول بتعاليلها بالالوهية كما يقول به ابنه أبو هاشم ثم الاجناس والفصول وكذا لوازم الماهية أيضاً خارجة على تقسيمه من الاربعة ولا يجدي ان يقال مذهبه ان الكل مشترك في الذات والحقيقة والتميز بالاحوال فقط على ما سيحكي في الاهليات لان الكلام في الحيوان والناطق سواء عدا جنساً وفعللاً أم لا الا ان يدرجها في المعنوية ويقول بتعاليل الحيوانية والناطقية بالانسانية ويجعل الانسانية صفة نفسية

( قوله يشترك فيها الموجود والمعدوم ) فان قلت العالمية والقادية ونحوها من توابع الحياة عندهم فلا يوصف بهما المعدوم مع انهم عدوها من الاحوال فكيف يصح الحكم بوجود اشتراك المعدوم والموجود في الصفات النفسية قلت هم يجوزون اتصاف المعدوم بالصفات المذكورة ولا ينافيه عندهم اياها من توابع الحياة لان المعدوم عندهم متصف بالحياة ولذا عدم الرازي جهالة بينة كما سبق في خاتمة المقصد السادس في ان المعدوم شيء أم لا



(والمعدوم) بمعنى أنها تكون ثابتة للشيء في حالتي وجوده وعدمه \* القسم (الثاني) الصفة المعنوية فقال بعضهم) هي (الصفة المعللة) يعني زائداً على ذات الموصوف ككون الواحد منا عالماً قادراً (وقيل) الصفة المعنوية هي الصفة (الجائزة) أي غير اللازمة لثبوت الموصوفها \* القسم (الثالث) الصفة (الحاصلة بالفاعل وهي) عندهم (الحدوث وليست) هذه الصفة أعني الحدوث صفة (نفسية) إذ لا تثبت حال العدم) مع أن المعدوم الممكن عندهم متصف بكونه نفسياً (ولا) صفة (معنوية) لأنها لا تملأ بصفة) القسم (الرابع) الصفة (التابعة للحدوث) وهي التي لا تتحقق لها في حالة العدم ولا يتصف بها الممكن الابعد وجوده (ولا تأثير للفاعل فيها) وهي منقسمة إلى أقسام (فمنها) ماهي (واجبة) أي يجب حصولها لموصوفها عند حدوثه (كالتهييز وقبول الاعراض للجوهر) وكالحلول في الحال والتضاد للاعراض وكإيجاب الملة معلولها وقبح القبيح فإن هذه كلها صفات واجبة الحصول لموصوفاتها عند حدوثها (ومنها) ماهي (ممكنة) أي غير واجبة الحصول لموصوفها عند حدوثه وهي (أما) تابعة للإرادة ككون الفعل (الصادر من العبد) طاعة أو معصية) وتمظيماً أو اهانة فإن

(قوله بمعنى أنها إلخ) لا بمعنى أنها يتصف بها الموجود والمعدوم مطلقاً كما يتبادر إلى الفهم (قوله منا إلخ) بخلاف عالمية الواجب تعالى وقادريته فإنها غير معللة بمعنى زائد على الذات عندهم لفهم الصفات

(قوله مع أن المعدوم إلخ) لم يظهر لي فائدة هذه الضميمة مع أن الكلام تام بدونها لأنه إذا لم يكن ثابتاً حال العدم لم يكن عندهم صفة نفسية لاسيما ثابتة حالتي الوجود والعدم (قوله وهي التي لا تتحقق إلخ) بهذا يمتاز عن الصفة النفسية والحدوث (قوله ولا يتصف إلخ) احتراز عن الوجود (قوله ولا تأثير إلخ) أي أصالة

(قوله وقيل هي الصفة الجائزة) لا ينبغي صدق هذا التفسير على القسم الرابع ولو على بعضه إلا أن يعتبر قيد آخر يخرج به أو يكتفي بالامتنياز بالحديثات (قوله ولا صفة معنوية لأنها لا تملأ إلخ) هذا التعليق يدل على أنه أراد أن الحدوث ليس صفة معنوية بالاتفاق أي على التفسيرين والافالظاهر أنه على التفسير الثاني منهما إذ الظاهر أن المراد بالصفة الجائزة غير اللازمة في حالتي الوجود والعدم والحدوث كذلك (قوله وكالحلول في الحال والتضاد للاعراض) لا يصح إلا بالنسبة إلى بعض الأعراض لعدم الحلول في الزمان على ما سيأتي إلا عند بعض المعتزلة

الفعل قد يوجد غير متصف بشئ من ذلك اذا لم يكن هناك قصد و ارادة و ككون الامر  
 أمراً فان قول القائل افعل قد يوجد ولا يكون أمراً اذا لم يكن قصد الى طلب الفعل (و)  
 اما (غيرها) أي غير تابعة هو الارادة بشرط كون الفاعل عالماً به وقد انفقوا على ان ما يؤثر  
 فيه العلم لا فرق فيه بين العلم الضروري وغير الضروري لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الارادة  
 فقال بعضهم المؤثر من الارادات ما كان مقدوراً مختصراً للمريد دون ما كان منها ضرورياً  
 وقال الآخرون لا فرق بين الارادتين كما لا فرق بين العلمين (و) بينهم خلاف (في  
 الحسن أهو مما يتبع الحدوث وجوباً) كالفيح فيكون من قبيل الواجبة (أو) هو مما هو  
 يتبع الحدوث مشروطاً (بالارادة) فيكون من قبيل الممكنة التابعة للارادة

### المُرصد الاول في ابحاثه الكلية

الشاملة لجميع الاعراض (وفيه مقاصد \* الاول في تعريف العرض اما) تعريفه (عندنا فوجود  
 قائم بمتعين) هذا هو المختار في تعريفه لانه خرج منه الاعدام والسلوب اذ ليست موجودة  
 والجواهر اذ هي غير قائمة بمتعين وخرج أيضاً ذات الرب وصفاته ومعنى القيام بالغير هو  
 الاختصاص الناعت أو التسمية في التحيز والاول هو الصحيح كما ستعرفه وقال بعض الاشاعرة

(قوله وكون الامر أمراً) أي كون الصيغة المخصوصة طلباً للفعل استعمالاً

(قوله تابعة لحدوث العلم) ولذا لا يتصف علم الباري بشئ من الضرورة والكسب

(قوله ما كان مقدوراً الخ) واراننا مقدورة مخترعة عندهم بناء على انهم فسروا الارادة بميل يتبع

اعتقاد النفع لبالصفة المرجحة فلا يرد انه لو كانت الارادة مقدورة لزم تسلسل الارادات

[قوله كما ستعرفه] في بحث امتناع قيام العرض بالعرض

(قوله بلا قصد و ارادة) قيل عدم القصد بمنوع فإنه عدم الشعور به

[قوله بشرط كون الفاعل عالماً به] والا فجرد ارادة الفاعل اتقان فعله لا يؤثر فيه

[قوله ما كان مقدوراً مختصراً للمريد] فان قلت ارادتها ليست مقدورة لنا أصلاً والا احتاج حصوله

فينا الى ارادة أخرى وهكذا الى ما لا ينأى قلت هذا انما يلزم اذا فسرت بالصفة المخصوصة لاحد طرفي

المقدور بالوقوع كما هو مذهب أهل السنة وأما اذا فسرت بليل التابع للاعتقاد بالنفع أو بنفس ذلك

الاعتقاد فيجوز ان تكون مقدورة ومخترعة كما سيجي في بحث الارادة

العرض ما كان صفة لغيره وهو منقوض بالصفات السلبية فانها صفة لغيرها وليست اعراضاً لان للعرض من أقسام الموجود ومنقوض أيضاً بصفاته تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات (واما تعريفه) عند المعتزلة فما لو وجد لقام بالمتحيز (وانما اختاروا هذا التعريف (لانه) أى العرض (ثابت في العدم عندهم) منفك عن الوجود الذي هو زائد على الماهية ولا يقوم بالمتحيز حال العدم بل اذا وجد العرض قام به (ويرد عليهم الفناء) أى فناء الجوهر (فانه عرض عندهم) وليس على تقدير وجوده قائماً بالمتحيز الذي هو الجوهر لكونه منافياً للجوهر فلا يندرج في الحد (ولا ينعكس) أيضاً (على أصل من أثبت) منهم (عرضاً لافى محل

(قوله وهو منقوض الخ) الا أن يخص كلمة ما بالموجود

(قوله بصفاته الخ) فانها ليست باعراض بناء على أن العرض قسم الحادث مع صدق التعريف عليها اذا قيل بالغيرية بين الذات والصفات والاخراجة بقيد الغيرية [قوله ولا يقوم الخ] بناء على قولهم بان الثابت في العدم ذات المعدومات من غير قيام بعضها ببعض فانه من خواص الوجود الا عند بعضهم فانهم قالوا بانصاف المعدومات الثابتة بالصفات المعدومة الثابتة وقد مر ذلك

[قوله أى فناء الجوهر] فسر به فناء الجوهر اذ العرض لا يبقى زمانين عندهم حتى يطرأ الفناء كما سيجيء في المقصد الثالث من المرصد الثاني من موقف الجوهر

(قوله وهو منقوض بالصفات السلبية) وبالإعدام أيضاً فاما ان يحال على المقايضة أو يفسر الصفات السلبية بما يتناول الإعدام

[قوله اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات] وأما اذا لم يقل بذلك فيخرج بقيد الغير وهذا انما يصح اذا خص عدم التغاير بالصفات القديمة كما صرح به البعض والا يخرج جميع الاعراض لانها ليست غير الذات عند البعض كما سبق تفصيله

(قوله فما لو وجد لقام بالمتحيز) قيل الاولى ان يقال فما اذا وجد ليفهم امكان الوجود فيخرج الإعدام والسلوب ولك ان تمنح كون السلوب والإعدام على تقدير وجودها قائمة بالمتحيز لجواز قيامها بنفسها بناء على ان وجودها محال جاز ان يستلزم محالاً آخر لم لو بدل لفظ لو باذا لظهر خروجها عن التعريف وشمولها للموجود بالفعل

(قوله ويرد عليهم الفناء الخ) هذا على المشهور من مذهب معتزلة البصرة كما سيذكره الشارح في المقصد السابع وعند بعض المعتزلة الفناء قائم بالفاني

كابى الهذيل) العلاف (للكلام) فانه قال ان بعض أنواع كلام الله لافى محل وكبعض البصريين القائلين بارادة قائمة لافى محل والامتناع من اطلاق لفظ العرض على كلام وارادة حادئين مما لا يلتفت اليه (واما) تعريفه (عند الحكماء فماهية اذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع

[قوله والامتناع النح] دفع لما يتوهم من أن خروجها لا يضر لانه لا يطلق العرض عليها ما يعنى أن عدم الاطلاق تأديبا لا يوجب عدم دخولها فيه

(قوله فماهية اذا وجدت الخ) اعلم انه قسموا الوجود الممكن الى الجوهر والعرض وعرفوا الجوهر بالموجود لافى موضوع ولما ورد عليهم الاشكال بأنه يلزم أن لا تكون الجواهر الحاصلة في الذهن جواهر لكونها موجودة فى موضوع مع أن الجوهر جوهر سواء نسب الى الادراك العقلى أو الى الوجود الخارجى قالوا المراد ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لافى موضوع أى لان معنى به الشيء المحصل فى الخارج الذى ليس فى موضوع بل لو وجد لم يكن فى موضوع سواء وجد فى الخارج أو لا فالتعريف شامل لها ثم انها اعراض أيضا لكونها موجودة بالفعل فى موضوع ولا منافاة بين كون الشيء الواحد جوهر أو عرضاً بناء على ان العرض هو الموجود فى موضوع لا ما يكون فى موضوع اذا وجدت كذا قال المحقق الدوائى فى حواشيه القديمة فى بحث الوجود الذهني وتبعه من الوجود الذهني وتبعه من جاء بعده ونص لعدم اشتراط الوجود بالفعل فى الجوهر حتى قال بعضهم ان المركب الخيالى كجبل من ياقوت وبحر من زئبق لاشك فى جبره ربه انما الشك فى وجوده أقول هذا مخالف لتصریحهم بأن المقسم الممكن الموجود اذا لا يمكن ان يراد به مامن شأنه ان يوجد فى الخارج لان كل ممكن كذلك فلا فائدة فى التقييد ويستلزم بطلان انحصاره فى القسمين اذ يصير القسمة هكذا الموجود الممكن اما ان يكون بحيث اذا وجد فى الخارج كان لافى موضوع أو يكون موجوداً فى الخارج فى موضوع فيخرج مالا يكون بالفعل فى موضوع ويكون فيه اذا وجد كالسود المعدوم والحق ان الوجود بالفعل معتبر فيه كما هو المتبادر من قولهم الموجود لافى موضوع وتفسيرهم بماهية اذا وجدت ليس لاجل ان الوجود بالفعل ليس بمعتبر فيه بل الاشارة الى زيادة الوجود ليخرج الواجب تعالى الى أن المعتبر فى الجوهرية

[قوله ان بعض أنواع كلام الله تعالى] ذهب أبو الهذيل العلاف وأصحابه الى ان بعض كلام الله تعالى فى محل وهو قول كن وبعضه لافى محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار (قوله وكبعض البصريين) منهم أبو الهذيل العلاف كما صرح به المصنف فى المقصد الرابع وان كان ظاهر السياق ههنا ياباه

(قوله فماهية اذا وجدت الخ) ان أبى على ظاهره يلزم ان لا تكون الجواهر الشخصية جواهر كما اعترض السالمى وان قدر المضاف أى ذو ماهية يلزم ان لا تكون الجواهر الكلية جواهر الا أن يختار الاول ولا يعتبر الكلية فى الماهية بل يراد بها ما به الشيء هو جزئيا كان أو كلياً أو يختار الثانى ويكتفى فى النسبة بذو المغايرة الاعتبارية

أى فى محل مقوم) لما حل فيه (ومعنى وجوده فى كذا وان كان يطلق) أى قولنا وجد كذا فى كذا اما بطريق الاشتراك أو الحقيقة والمجاز (على معان مختلفة) كوجود الجزء فى الكل والكل فى الجزء وكوجود الجسم فى المكان أو الزمان ومثل كون الشئ فى الصفة أو

كونه بهذه الصفة فى الوجود الخارجى لافى العقل أى انه ماهية اذا قيس الى وجودها الخارجى ولو حلت بالنسبة اليه كانت لافى موضوع ولا شك ان تلك الجواهر حال قيامها بالذهن يصدق عليها انها موجودة فى الخارج لافى موضوع وان كانت باعتبار قيامها بالذهن فى موضوع فمبى جواهر واعراض باعتبار القيام بالذهن وعدمه وكذا الحال فى العرض وهذا هو المنصوص فى الشفاء حيث قال اما العلم فان فيه شبهة وذلك ان يقل ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها ومبى صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضاً فصـور الجواهر كيف تكون اعراضاً فن الجواهر لذاته جوهر فماهيتها لا تكون فى موضوع البتة وماهيتها محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها أو نسبت الى الوجود الخارجى فنقول ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود فى الاعيان لافى موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة فانها ماهية شأنها ان تكون موجودة فى الاعيان لافى موضوع أى ان هذه الماهية معقولة عن أمر وجوده فى الاعيان ان تكون لافى موضوع وأما وجوده فى العقل بهذه الصفة فليس ذلك فى حده من حيث انه جوهر أى ليس حد الجوهر انه فى العقل لافى موضوع بل حده انه سواء كان فى العقل أو لم يكن فان وجوده فى الاعيان ليس فى موضوع ثم قال فان قيل فقد جعلتم ماهية الجوهر انها تارة تكون جوهرأ وتارة عرضاً وقد منعتم هذا فنقول امانعنا ان يكون ماهية شئ يوجد فى الاعيان مرة عرضاً ومرة جوهرأ حتى يكون فى الاعيان يحتاج الى موضوع ما وفيها لا يحتاج الى موضوع البتة ولم تمنع ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضاً انتهى كلامه وبما حررنا لك ظهر ان الوجود بالفعل معتبر فى الجوهر والعرض وان معنى الموجود فى موضوع وماهية اذا وجدت كانت موضوع واحد لا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل فلا يرد أن لا اختلاف فى اعتبار الوجود بالفعل فى تعريف العرض ولذا يستدلون بعدمية الوحدة وغيرها على عدم دخولها فى العرض فتعريف المصنف ليس به صحيح

(قوله مقوم لما حل فيه) الظاهر مقوم لها ولذا قالوا المراد بموضوع موضوعه لئلا يخرج الاعراض القائمة بالهوى فانها موجودة فى محل مقوم بما حل فيه ولا يدخل الصورة اذ يصدق عليها انها موجودة فى محل مقوم للاعراض الحالة لكون الهوى مقومة للاعراض الحالة فيها [قوله ومثل كون الشئ فى الصفة أى كونه فى حال من أحواله]

[قوله أى قولنا وجد كذا فى كذا] اشارة الى أن ضمير يطلق راجع الى مطابق الوجود فى كذا لا وجوده المذكور سابقاً لان الضمير فى وجوده راجع الى العروض وليست للعاني المختلفة كلها كوجود العرض فى الحل كما لا يخفى

المرض وكونه في السعادة (أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع) بحيث لا يتمايزان في الإشارة الحسية كما مر في تفسير الحلول وقد يتوهم من هذه العبارة أن وجود السواد في نفسه مثلاً هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشيء إذ يصح أن يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى أن إمكان ثبوت شيء في نفسه غير إمكان ثبوته لغيره وعرفوا الجوهر بأنه ماهية إذا وجدت في الخارج لم تكن في موضوع وإن جاز أن يكون في محل كالصورة الجسمية الحالة في المادة وأشاروا بقولهم إذا وجدت إلى أن الوجود زائد على الماهية في

[قوله لا يتمايزان] أي تحقيقاً أو تقديرًا وتحقيق ذلك أن ملاقة موجود لموجود بالتام لأعلى سبيل الماهية والمجاورة بل بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع ويحصل للثاني صفة من الأول كملاقة السواد للجسم يسمى حلولاً والموجود الأول حالاً والثاني محلاً كذا في شرح انقاصه  
(قوله وقد يتوهم الخ) رد لما في شرح العقائد للمحقق التفتازاني حيث قال ومعنى وجود العرض في الموضوع هو أن يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولذا يمتنع الانتقال عليه لكنه موافق لما نقله المحقق الدواني في حواشيه عن تعليقات الشيخ من أن وجود الاعراض في أنفسها هو وجوداتها في موضوعاتها

(قوله إذ يصح أن يقال الخ) فالقيام متأخر بالذات عن وجوده في نفسه وفيه أنا لا نسلم صحة هذا القول كيف وقد قلتم أن الموضوع شرط لوجود العرض فلو كان الوجود متقدماً على القيام لم يكن الموضوع محتاجاً إليه ولو سلم فليكيف للترتب بالفناء التغيرات الاعتبارية كما في قولهم ربما فقتله  
(قوله ولا يخفى أن إمكان الخ) دليل ثان على التغيرات وحاصله أن إمكان الوجود الرابطة مغاير لإمكان الوجود المحمولي لتحقيق الأول في الأمور الاعتبارية القائمة بمحالها كالعمى والثاني في الذات القائمة بنفسها فيكون الوجودان أيضاً متغايرين وفيه أن التغيرات بين الامكانين في العرض ممنوع وثبوته فيها عداها لا يجدي نفعاً إذ المتوهم يقول أن وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع  
(قوله وإن جاز الخ) يعني أن نفي الـكون في الموضوع أعم من أن لا يكون في محل كالنفارقات والهيولي والجسم أو يكون في محل لكن لا يكون مقوماً له كالصورة بالقياس إلى الهيولي  
(قوله وأشاروا الخ) يعني أن قولهم إذا وجدت الخ إشارة إلى أن الوجود الذي به موجوديته في الخارج زائد على ماهية الجوهر والعرض كما هو المتبادر إلى الفهم

[قوله إذ يصح أن يقال الخ] هذا لا يفيد التغيرات الحقيقية الذي هو المطلوب إنما المفيد له هو قوله ولا يخفى الخ فهو دليل مستقل على المطلوب  
[قوله وأشاروا بقولهم إذا وجدت الخ] فيه بحث لأن حد الجوهر لا يقتضي زيادة الوجود الخاص على الماهية بل زيادة مطلق الوجود والحكماء قائلون بزيادة الوجود المطلق كما سلف في بحث الوجود فلا

الجوهر والعرض ومن ثمة لم يصدق حد الجوهر على ذات الباري (المقصد الثاني) في أقسامه عند المتكلمين وهو أي العرض (أما أن يختص بالحي وهو الحياة وما يتبعها من الادراكات بالحواس) (و) من (غيرها كالعالم والقدرة) والارادة والكراهة والشهوة والنفرة وسائر ما يتبع الحياة وحصرها في عشرة باطل بلا شبهة (وأما أن لا يختص به وهو الاكوان) المنحصرة

[ قوله لم يصدق الخ ] لان موجوديته بوجود هو نفس الماهية وان كان الوجود المطلق زائداً عليها وبهذا اندفع ما قيل ان حد الجوهر لا يقتضي زيادة الوجود الخاص على الماهية بل زيادة الوجود المطلق والحكماء قائلون بزيادته فلا يخرج الواجب وقد يقال ان الماهية تدل على الكلية التزاماً بقيد الماهية يخرج الواجب وليس بشيء لانه يخرج الجواهر الجزئية عن الحد ولان الكلية لازمة للماهية بمعنى ما به يجاب عن السؤال بما هو الذي هو مصطلح المنطق لا الماهية بمعنى ما به الشيء هو الذي هو مصطلح الفلاسفة وقيل ان قولنا اذا وجدت يشعر بإمكان الوجود فلا يصدق عليه تعالى وفيه ان الاشعار بالإمكان العام مسلم وهو متحقق في الواجب والاشعار بالإمكان الخاص ممنوع

( قوله كالعالم الخ ) مثال لغيرها بناء على ان الادراك الحسي ليس من العلم ولذا زاد بعضهم قيد بين المعاني في تعريفه كما مر

( قوله وحصرها الخ ) كما حصرها صاحب الصحائف في عشرة الحياة والقدرة والاعتقاد والظن وكلام النفس والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم كذا نقله بعض الناظرين وبطلانه اظهر من ان يخفى على من له أدنى فطنة ولعمري كيف خفي على ذلك الفاضل

يخرج الواجب تعالى عن التعريف بقوله اذا وجدت اللهم الا أن يقال المتبادر الى الذهن عند إطلاق نسبة الوجود الى شيء هو وجوده الخاص ولو أخرج بقوله ماهية بناء على اعتبار الكلية في الماهية كما أشار اليه في أول الامور العامة واقتضاها زيادة الوجود الخاص لم يكن بعيداً وقد يقال ماشاً عدم صدق هذا التعريف على الواجب تعالى ان قولنا ماهية اذا وجدت كانت كذا يشعر بإمكان عدم الوجود فلا يصدق عليه والاصل زيادة الوجود لكن في اعتبار مثل هذا الاشعار في التعريفات بعد

( قوله من الادراكات بالحواس ) لم يجعل قوله كالعالم مثالا للادراكات على طريق ألف والنشر لان المشهور استعمال الاحساس في الادراك ولان الانسب حينئذ كالعالم

( قوله وحصرها في عشرة باطل ) حصرها صاحب الصحائف في الحياة والقدرة والاعتقاد والظن وكلام النفس والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم ولا يخفى بطلانه لخروج التعجب والضحك والفرح والغم وأمثالها

( قوله المنحصرة في أنواع أربعة ) سيأتي في بحث الاكوان المناقشة في الحصر بالكون الاول وجوابها على التفصيل



في أنواع أربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ( والمحسوسات ) باحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروائح والطعوم والحرارة وأخواتها وذهب بعضهم الى أن الاكوان محسوسة بالضرورة ومن أنكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وآخرون الى أنها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين وأما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا ولهذا اختلف في كونها وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع اختلاف فيها ( واعلم أن أنواع كل واحد من هذه الاقسام ) المندرجة تحت المختصة بالحى وغير المختصة به ( متناهية بحسب الوجود ) يعنى أن عدد الانواع العرضية للموجودة متناه ( دل عليه الاستقراء ) وبرهان التطبيق أيضاً ( وهل يمكن أن يوجد منه ) أى من العرض ( أنواع غير متناهية ) بان يكون في الامكان وجود اعراض نوعية مغايرة للاعراض المعهودة الى غير النهاية وان لم يخرج منها الى الوجود الا ما هو متناه أو لا يمكن ذلك اختلف فيه ( فنمنه ) وهم أكثر المعتزلة وكثير من الاشاعرة ( نظر الى أن كل عدد قابل للزيادة والنقصان ) قطعاً ( فهو متناه ) لان ما لا يتناهى لا يكون قابلاً لها وللتطبيق أيضاً ( ومن جوزه ) كالجائى واتباعه والقاضى منافى أكثر أجوبته ( فلائه ليس عدد أولى من عدد ) فوجب اللاتناهى ( كما مر والحق ) عند المحققين ( هو التوقف ) وعدم الجزم بالمنع أو الجواز ( لضعف المأخذين ووجهه ) أى وجه ضعفهما ( ظاهر ) اما ضعف الثانى فلما

( قوله محسوسة بالضرورة ) أى بالبصر فهي داخلية في المحسوسات وملشأ هذا القول عدم الفرق بين المحسوس بالذات وبين المحسوس بالواسطة

( قوله لما وقع الخلاف ) اذ لاشبهة في وجود المحسوسات وان كبره منكرو الحسيات ( قوله يعنى ان عدد الخ ) افاد العناية الى ان الاستفادة من المان وان كانت تنهى أنواع كل واحد من هذه الاقسام لا مجموعها لكنه يلزم ذلك بناء على تنهى تلك الاقسام ( قوله قابل للزيادة والنقصان ) بان يزيد بعد ان كان ناقصاً ذكر النقصان استطرادى انما المنافى للاتناهى قبوله للزيادة

( قوله لما وقع الخلاف فيها ) أى بين كثيرين والافسيجى أن بعضاً من القدماء قال لا وجود للالوان مع انها محسوسة ( قوله بان يكون في الامكان وجود اعراض الخ ) بمعنى انها لو وجدت لكانت عرضاً لا انها اعراض في مرتبة الامكان الصريف لان الوجود مأخوذ في تعريف العرض عند أهل التحقيق

مر في صدر الكتاب في تزييف المقدمات المشهورة بين القوم وأما ضعف الاول فلما عرفت من أن قبول الزيادة والنقصان لا ينافي عدم التناهي كتضمين الواحد والالف مرات غير متناهية ومن أن برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود ألا ترى أنه لا نزاع في أن الافراد الممكنة لنوع واحد من تلك الانواع غير متناهية وان لم يوجد منها الا ما هو متناه **المقصد الثالث** في أقسامه عند الحكماء ذهب الحكماء الى أنه (أى العرض (منعصر في المقولات) التسع وأن الجواهر كلها مقولة واحدة فصارت المقولات التي هي أجناس عالية للموجودات الممكنة عشراً (ولم يأتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد عليه وعمدتهم) في اثبات الحصر هو (الاستقراء) الناقص ووجه ضبطه بحيث يقل من الانتشار ويسهل الاستقراء أنهم (قالوا العرض اما أن يقبل لذاته القسمة أم لا والاول) هو (الكم) وانما قلنا لذاته ليخرج (عن الحد) (الكم بالعرض كالعلم بمعلومين) فانه قابل

(قوله لا ينافي عدم التناهي) أى الذى كلامنا فيه أى بمعنى ان لا يقف عند حد وان كان منافياً

لعدم التناهي بالفعل

(قوله فيما ضبطه وجود) أى دخل تحت الوجود جميع أفراده ليتمكن التطبيق بين آحاده في نفس

الامر فيلزم المحال كما مر تفصيله

(قوله غير متناهية) أى غير منقطعة بناء على عدم انقطاع نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار

(قوله اما ان يقبل لذاته القسمة) أى يكون معروضاً لها بلا واسطة أمر آخر

[قوله أقسام الكم بالعرض] وهو محل الكم بالذات أو الحال فيه أو الحال في محله أو متعلقه

(قوله ومن ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود) فيه بحث لان الظاهر ان مراد المنكر

لامكان غير المتناهي من الانواع انه لو أمكن لم يلزم من وجوده محال واللازم باطل لانه على تقدير وجوده يجرى فيه برهان التطبيق لعدم اشتراط الترتب فيه عند المتكلمين كما سبق وحينئذ يلزم أحد المحالين اما مساواة الناقص الزائد أو تنامي ما فرض غير متناه فلا يرد عليه ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود لان الكلام على تقدير الوجود وأما تجوزهم عدم تنامي الافراد الممكنة لكل نوع فيلبي ان يحمل على تجويز كل درجة لا الى نهاية وامكان كل درجة في أنفسها لا ينافي استحالة الكل لبطالان التسلسل في الانواع فيتأتى التوفيق فتأمل

(قوله ويسهل الاستقراء) قيل وجه تسهيل الاستقراء هو ان المرسل القسم الاخير فقط فالاستقراء

يختص به فيستقرأ هل توجد منه متعدد ام لا ولا حاجة الى الاستقراء في الاحكام الباقية لكونها محصلة

بالتزديد العقلي

للقسمة لكن لذاته بل لتعلقه بالمعومين المروضين للعدد وسيرد عليك اقسام الكم بالعرض ( والمراد بالقسمة هنا ) يعني في حد الكم ( ان يفرض فيه شيء غير شيء فيدخل فيه المتصل والمنفصل ) لان كلاهما قابل للقسمة بهذا المعنى وذكر في الملخص ان قبول القسمة قد يراه كونه الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراه بالافتراق بحيث يحدث للجسم هويتان وهذا المعنى لا يلحق المقدار لان الملحق يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة والمقدار معدها في قبولها اياه ثم ذكر فيه أنه لا يجوز تعريف الكم بقبول القسمة لانه مختص بالمتصل ولا يخفى عليك ان الذي يقتضيه كلامه السابق هو أنه اذا عرف

( عبد الحكيم )

( قوله لان كلا منهما الخ ) وكون الاجزاء حاصلة بالفعل لا ينافي فرضها بل هو أعون على الفرض ( قوله يحدث للجسم ) خص الجسم بالذكر اشارة الى أن هذه القسمة تالحق الجسم لذاته لانه لا بد فيه من الحركة وانما تلحق الاعراض بالتبع  
( قوله انه لا يجوز تعريف الكم الخ ) في المباحث المشرقية منهم من اقتصر في تعريف الكم بقبول المساواة واللامساواة ومنهم من ضم اليه قبول القسمة وذلك خطأ فان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لامن عوارض الكم المنفصل الا اذا أخذ القبول باشتراك الاسم انتهى والمستفاد منه انه لا يجوز تعريفه بقبول القسمة مطلقاً وأن ملشأ عدم الصحة لفظ القبول وتوجيهه انه ان اريد به الفروض والانصاف وبالقسمة الفرضية اذ الافتراقية انما تعرض المادة فهو مختص بالمتصل دون المنفصل اما لان الفرضية انما تطلق على ما يقابل العقلية كما صرحوا به في تعريف الجزء واما لاعتبار قيد عدم الانقطاع فيها وان اريد به الطريان وبالقسمة الافتراقية لانها الطارئة وكذلك لان الانفصال انما يرد على المتصل فلا يصح التعريف بقبول القسمة الا اذا أخذ القبول بكلا المعنيين بطريق اشتراك الاسم اما باستعمال المشترك في كلا المعنيين أو بارادة القدر المشترك ويراد بالقسمة الافتراقية فينبئذ يشمل التعريف المتصل والمنفصل لان عروض الافتراقية المنفصل وطريقتها على المتصل فهذا مجمل كلام الامام في الكتابين عندي

( قوله ان الذي يقتضيه كلامه السابق وهو قوله وهذا المعنى لا يلحق المقدار فان لنى لحوقه للمقدار دليل على عدم تناوله بخلاف قوله وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته فانه لم يورده بطريق الحصر ليستفاد منه اختصاصه بالمتصل وما قيل ان قوله بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة يدل على عدم لحوقه بالمنفصل فضلاً عن اختصاصه حيث أورده بطريق الحصر فكيف يكون كلامه السابق مقتضياً لاختصاصه

الكم بقبول الانقسام وأريد به الاقتراق لم يتناول المتصل بل كان مختصاً بالمتفصل لكنه لما صرح فيه باختصاص الحد بالمتصل وجب ان يراد المعنى الاول ويزاد فيه قيد كما فعله الكاتب في شرحه حيث قال ناقلاً عن المباحث للشرفية أحد المعنيين هو كونه بحيث يمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء ولا يزال كذلك أبداً ولا شك ان هذا القيد يخصه بالمتصل لان الوحدة التي ينقسم اليها المتفصل لا يمكن أن يفرض فيها شيء غير شيء وفي عبارة المختص نوع اشعار بهذا القيد حيث قيل فيه وهذا المعنى يلحق للمقدار لذاته لكن الصواب ان تلك الزيادة غير معتبرة في المعنى الاول بل هو شامل للمتصل والمتفصل مما واليه أشار المصنف بقوله ( فلا يرد قول الامام الرازي أنه مختص بالمتصل فيكون الحد غير جامع ) لخروج المتفصل عنه ( والثاني ) وهو ما ليس يقبل القسمة لذاته ( اما ان يقتضي النسبة لذاته أي يكون مفهومه معقولاً بالقياس الى الغير أولاً ) يقتضي النسبة

بالمفصل فجوابه أن القصر اضافي بالنسبة الى المقدار اذ لو لا ذلك لم يصح كلامه ( قوله نوع اشعار الخ ) لان لحوقه للمقدار لذاته مع أن جزء المقدار مقدار يدل على عدم انقطاعه لكن لما كان الاشعار محتاجاً الى ضم مقدمة قال نوع اشعار اشارة الى خفاءه ( قوله بل هو شامل الخ ) اضرب عما يستفاد من الكلام السابق أي فليس مختصاً بالمتصل ( قوله أي فيكون مفهومه الخ ) يعني ليس المراد بالاقتضاء اقتضاء النسبة في الخارج فيدخل فيه مثل العلم حيث يقتضي النسبة الى المعلوم في الخارج مع انه من الكيف ومعنى كونه معقولاً بالقياس الى الغير أن لا يقرر معناه في الذهن الا مع ملاحظة الغير أي أمر خارج عنه وعن حامله لانه يتوقف عليه فيخرج الاضافة عنه سواء كان مفهومه النسبة كالاضافة أو معروضاً له كالوضع والملك ( قوله أولاً يقتضي النسبة ) قدر متعلق النسبة بقرينة السابق اذ ليس المراد انه لا يقبل النسبة

( قوله ولا يزال كذلك أبداً ) كأنه حمل المضارع أعني قوله ان يفرض على الاستمرار والتجدد الدائم ثم ان المراد ان يكون هذا المعنى لازماً بحسب كل جزء وقسمة فلا يرد النقص بأجزاء العدد الغير المنتهي كعدد النفوس المفارقة عند الفلاسفة مثلاً فانه يقبل القسمة لا الى نهاية لكنه بحسب بعض الاجزاء والتجزئة ولاختصاص الحد بالمتصل وجه آخر وهو ان يحل العرض المذكور في تفسير القسمة على المتبادر وهو المقابل للفعل فيخرج المتفصل حيث لا يمتنع بالفعول البتة ويمكن ان يخرج المتفصل بالقبول أيضاً بان يراد به الامكان المقابل للفعل

( قوله نوع اشعار بهذا القيد حيث قيل الخ ) وجه الاشعار انه اذا لم يعتبر هذا القيد يكون عروض المعنى المذكور للمقدار بواسطة السكم الذي هو أعم لا لذاته وقيل وجهه ان العارض للشيء لا يتخلف عنه

(والثاني) هو (الكيف فرسمه) صرح بلفظ الرسم نفيها على ان الاجناس المالية بسيطة لا يتصور لها حد حقيقي كما سيصرح به (عرض لا يقبل القسمة) لذاته (و) لا يقتضي (النسبة لذاته) وسينكشف لك هذا الرسم في المرصد الثالث (فلا يرد) على تعريف الكيف (الوحدة لانها عدمية) فلا تدرج في العرض الذي هو من أقسام الموجود (والاول) وهو ما يكون مفرومه مقبولا بالقياس الى الغير هو (النسبة وأقسامه سبعة الاول الاين وهو حصول الجسم في المكان أى في الحيز الذي يخصه) ويكون مملواً به ويسمى هذا أينا حقيقيا وعرفوه أيضاً بأنه هيئة تحصل للجسم بالتسعة الى مكانه الحقيقي (وقد

(قوله لانها عدمية الخ) هذا الجواب مبنى على مذهب المحققين من الحشكاه ان الوحدة عدمية وكذا العدد وعده من الكم باعتبار تنزيله منزلة الموجود لكون مبدأ انزاعه موجوداً كما قالوا بوجود الحركة بمعنى القطع والزمان بمعنى الامتداد لوجود مبدئهما واما القائلون بوجودهما فيزيدون في تعريفه قيد اللاقسمة كما سيجي

[قوله هو النسبة] اى يقال له النسبة اصطلاحاً وان لم يكن بعض أقسامه نفس النسبة لشدة اقتضائه اياها

(قوله وعرفوه أيضاً الخ) اى قالوا ان الاين هي الهيئة المترتبة على الحصول في الحيز لكن في ثبوت امره راء الحصول تردد

ما دام الذات وقد تقرر عندهم ان بعض المقدار مقدار البتة فلا يزال المقدار معروضاً للهيئة المذكورة ولا يخفى ان الاول أحسن

[قوله لانها عدمية] فيه بحث لان الكلام على مذهب الحشكاه والوحدة موجودة عندهم قطعاً والاما وجد الكم المنفصل أعنى العدد الذى ليس له جزء سوى الوحدات واعلم ان شارح المقاصد ذكر في مباحث الكم ان الفلاسفة لا يجعلون العدد من الموجودات العينية بل من الاعتبارات الذهنية وان خلاف المتكلمين اياهم راجع الى نفهم الوجود الذهني وبهذا يتوهم اندفاع البحث لكن استدلالهم على وجود العدد يدل على ادعائهم الوجود الخارجى كما سيتضح لك مما سيجي على ان كلامه يدل على جعلهم العدد الذى هو مجموع الوحدات من الاعراض وانهم اعتبروا فيها الوجود الخارجى فالجمع بين هذه الاقوال وبين الحشكاه بعمدية الوحدة هو الذى تسكب فيه العبرات وسيجي لهذا الكلام تنمة ان شاء الله تعالى (قوله وعرفوه أيضاً بأنه هيئة تحصل للجسم الخ) قال الامام في المباحث المشرقية زعم بعضهم ان الاين ليس عبارة عن حصول الجسم في مكانه بل عن هيئة تتم بالنسبة الى المكان وهذا ضعيف لان تلك الهيئة اما ان تكون أمراً لسيياً وأما ان لا تكون فان لم تكن أمراً لسيياً وقد بينا في حصر عدد المقولات ان الاعراض التى لا تكون لسيية فهي اما كيات أو كيفيات فيلزم ان يكون الاين اما كياً أو

يقال (الايين (لكونه) وحصوله (في) مالميس حقيقيا من أمكنته (مثل الدار أو البلد) أو  
الاقليم أو المعمورة أو غير المعمورة أو غير ذلك (عجازا) أي قولا مجازيا فان كل واحد منها  
يقع في جواب اين هو (الثاني متى وهو الحصول) أو الهيئة الثابتة للحصول (في الزمان أو  
طرفه) وهو الآن (كالخروف الآتية) الحاصلة دفعة مثل الناء والطاء وينقسم المتى كالايين  
الى حقيقي كالايوم للصوم وغير حقيقي كالاسبوع والشهر والسنة لما وقع في بعض أجزائها فانه  
يجوز أن يجاب بها للسؤال بمتى الا ان الزمان في المتى الحقيقي يجوز ان يشترك فيه كثيرون  
بخلاف المكان في الاين الحقيقي (الثالث الوضع وهو هيئة تعرض للشيء) أي للجسم (بسبب  
نسبة أجزائه بعضها الى بعض) بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها (و) بسبب نسبة أجزائه  
(الى الامور الخارجة) عن ذلك الشيء كوقوع بعضها نحو السماء مثلا وبعضها نحو الارض  
واذا جعل الوضع هيئة معلولة لنسبتين معا (فالقيام والاستلقاء وضمان) متغايران (لاختلاف

(قوله او الهيئة الثابتة) على اختلاف بينهم

(قوله الحاصلة دفعة) وهي التي لا يمكن تمديدتها أصلا فانها لا توجد الا في آخر زمان حبس النفس  
كما في لفظة بيت وفرط وولد أوفى أوله كما في لفظة تراب وطرب ودور او في وسطهما كما اذا وقعت هذه  
الصوامت في أوساط الكلمات فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان كذا ذكر  
الشارح قدس سره في مباحث الحرف فلا اشكال في تركيب الالفاظ مع انها زمانية عن الحروف الآتية  
على ما وهم

[قوله يجوز ان يشترك فيه كثيرون] بناء على ان ظرفية الزمان لشيء ليس الا مقارنته اياه

(قوله بسبب نسبة أجزائه) سواء كانت الاجزاء بالفعل أو بالقوة

(قوله واذا جعل الوضع الخ) اتفقوا على ان الوضع هيئة بسيطة معلولة للنسبتين وليس مركبا منهما  
اذ النسبة فيما بين الاجزاء او فيما بينها وبين الامور الخارجة ليس الا القرب والبعد والمحاذاة والمجاورة  
والتماس وليس القيام والقعود نفس تلك النسب ولا مركبا من الهيئتين الحاصلتين من نينك النسبتين اذ  
لادليل على وجودها في القيام مثلا فضلا عن تركبهما فهو هيئة وحدانية معلولة لهما فتدبر فانه مما زل  
فيه الاقدام واعلم انه عرف الامام الوضع في المباحث المشرقية بانه هيئة تحصل للجسم بسبب نسبة بعض  
اجزائه الى بعض نسبة تخالف الاجزاء لاجلها بالقياس الى الجهات كالموازاة والانحراف ولا تخالف بين

كيفية وهو باطل وأما ان كان أمرا نسبيا فذلك النسبة ليست الى شيء آخر بل هي النسبة الى المكان  
بالحصول فيه وذلك هو المطلوب وأيضا النسبة الى المكان بالحصول فيه أمر معلوم فمن ادعى أمرا آخر  
فلا بد ان يفيد تصويره ثم يقيم الحجة على ثبوته

نسبة الاجزاء) فيهما (الى الخارج) ولو لم يعتبر في ماهية الوضع نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية بل اكتفى فيها بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها لزم أن يكون القيام بعينه الانتكاس لان القائم اذا قلب بحيث لا تتغير النسبة فيما بين أجزائه كانت الهيئة المعلولة لهذه النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس وضع القيام بعينه لا يقال اللازم مما ذكرتم اشتراكهما في معنى الوضع الذي هو جنسهما فجز أن يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية لانا نقول الجنس والفصل يتحدان وجودا وجملا فكيف يتصوران حصة من الجنس قارنت فصلا ثم فارقت الى فصل آخر فالحق اذن اعتبار النسبتين في ماهية الوضع (الرابع الملك) ويسمى الجدة أيضاً (وهو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله وبهذا) القيد الاخير أعني انتقال المحيط بانتقال المحاط (يمتاز) الملك (عن المكان) أي الاين المتعلق به فانه وان كان هيئة عارضة للشيء بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن (سواء كان) ذلك المحيط أمراً (طبيعياً) خلقياً (كالاهاب) للهرة مثلاً (أولاً) يكون طبيعياً (و) سواء كان (محيطاً بالكل كالثوب) الشامل لجميع البدن

التعريفين وان كان ظاهر هذا التعريف مشعراً بانه معلول لنسبة الاجزاء فيما بينها لانه قيد فيه النسبة بكونها موجبة لتخالفها بالقياس الى الجهات وذلك لا يحصل الا بعد اعتبار القسمة الى الامور الخارجية أيضاً الا انه في التعريف المشهور جعل معلولا لمجموع النسبتين وفيما ذكره الامام معلولا للنسبة المقيدة

(قوله ويسمى الجدة) بمعنى الفناء

[قوله وهو هيئة تعرض إلخ] في المباحث المشرقية انه عبارة عن نسبة الجسم الى حاصره أو لبعضه وينتقل بانتقاله فجعله نفس النسبة والحق انه تسامح والمراد انه أمر لشيء حاصل للجسم بسبب أمر حاصر لان نسبة المحصورة ونسبة الحاصرة مستويتان فجعل احدهما مقولة دون الاخرى تحكم والوجدان أيضاً شاهد بان التعميم مثلاً حالة حاصلة بسبب الاحاطة المحصورة لا نفس احاطة العمامة

(قوله بحيث لا تتغير النسبة فيما بين أجزائه) وأما كون الاجزاء التحتانية في القيام فوق الاجزاء الفوقانية فيه في الانتكاس فراجع الى اعتبار نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية لان فوقيتها عبارة عن قربها من المحيط

(قوله ويسمى الجدة) الجدة في اللغة الفناء فيناسب الملك

(قوله لا ينتقل بانتقال المتمكن) قيل المراد انه لا ينتقل بانتقاله كلياً كيلا ينتقض بالزق المنفوخ فان سطحه الباطن مكان الهواء الداخل فيه وينتقل بانتقاله كما اذا سكن تحت الماء ثم خلى وسيأتي الكلام على مثله في بحث المسكان



(أو) محيطا (بالبعض كالحاتم) والعمامة والخف والقميص وغيرها (الخامس الاضافة وهى النسبة المتكررة أى نسبة تعقل بالقياس الى نسبة) أخرى معقولة أيضا بالقياس الى الاولى (كالابوة فانها نسبة تعقل بالقياس الى البنوة وانها) أى البنوة أيضا (نسبة) تعقل بالقياس الى الابوة فالاضافة أخص من مطلق النسبة (فاذا نسبنا المكان الى ذات المتمكن حصل) للمتمكن باعتبار الحصول فيه (هيئة هى الاين واذا نسبناه الى) المتمكن باعتبار (كونه ذا مكان كان) الحاصل (مضافا) لان لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس الى نسبة أخرى هي كون الشئ ذا مكان أى متمكنا فيه فالمكانية والممكنية من مقولة الاضافة وحصول الشئ في المكان نسبة تعقل بين ذاتي الشئ والمكان لا نسبة معقولة بالقياس الى نسبة أخرى فليس من هذه المقولة (وبهذا) الذي صورناه لك (بمكنتك الفرق بين النسبة) التي ليست من المضاف (و) بين (المضاف فاعقله وتحققه في سائر النسب فانه مما قد طول فيه) الكلام (وحاصله ما قلناه السادس أن يفعل وهو التأثير كالمسخن ما دام يسخن) فان له ما دام يسخن حالة غير قارة هي التأثير التسخيني الذي هو من مقولة أن يفعل (فهو) يعنى أن يفعل (اذن غير ما هو مبدأ للسخونة) أى المسخن (لانه يبقى بعد التسخين) الذي لا بقاء لمقولة أن يفعل بعده وربما كان ذلك المبدأ جوهرأ (السابع أن يفعل وهو التأثير كالمسخن

[ قوله فالاضافة الخ ] خص الاضافة بالذكر مع ان جميع المقولات كذلك خلفاء الحكم فيها

[ قوله الى ذات المتمكن ] أى مع قطع النظر عن وصف المتمكن

[ قوله يعنى ان يفعل الخ ] المطابق لسياق الكلام ان يفسر الضمير بالتسخين المستفاد من التمثيل الا

انه لما كان الحكم بكون التسخين مغايرا للمسخن يدعي لا يليق ان يذكر في العلوم فضلا عن ان يفرع على كون مقولة الفعل متجددا فسر بان يفعل وهو وان كان نفس التسخين الا ان الحكم يختلف باختلاف العنوان

(قوله أى المسخن) اشارة الى ان المراد بالمبدأ الفاعل لا ما يتوقف عليه السخونة لكونها موقوفة

على ان يفعل

(قوله لا بقاء لمقولة ان يفعل بعده) وهو الحصة المتحققة في ضمن التسخين

(قوله كالمسخن ما دام يسخن) قد تقرر في موضعه ان المثل به لا يجب ان يكون مدخول الكاف

بل يكفي ان يستفاد مما في حيزها فلا مساححة في تمثيل مقولة ان يفعل بقوله كالمسخن ما دام يسخن ولا في تمثيل مقولة ان يفعل بقوله كالمسخن

ما دام يتسخن) فان له حينئذ حالة غير قارة هي التأثير التسخني الذي هو من مقولة أن يفعل (فهو) يعني أن يفعل (اذن غير السخونة لبقائها بعده) أي بعد التسخن الذي لا بقاء لمقولة أن يفعل بعده بل السخونة أمر قار من مقولة الكيف وكذلك الاحتراق القار في الثوب والقطع المستقر في الخشب (وغير استعدادهما) أي غير استعداد المتسخن للسخونة (لثبوتها قبله) أي قبل التسخن الذي هو من مقولة أن يفعل بل ذلك الاستعداد من مقولة الكيف أيضاً ولما كانت هاتان المقولتان أمرين متجددين غير قارين اختير لهما أن يفعل وأن يفعل دون الفعل والانفعال (فيل الوحدة والنقطة خارجية عنها) أي عن المقولات التسع (فبطل الحصر فقالوا لا نسلم أنهما عرضان اذ لا وجود لهما) في الخارج (وان سلمنا) أنهما عرضان موجودان (فنحن لم نحصر الاعراض) بأمرها (فيها) أي في التسع على معنى أن كل ما هو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها حتى يرد علينا أن هناك عرضاً خارجاً عنها (بل) حصرنا فيها (المقولات وهي الاجناس العالية) على معنى أن كل ما هو جنس عال للاعراض فهو احدي هذه التسع (فلا تردان) أي الوحدة والنقطة علينا (الا اذا أثبتنا أن كلا منهما مقول على ما تحته قول الجنس وتحت أجناس ولا يندرج فيما ذكرنا) حتى يثبت أنهما جنسان عاليان للاعراض خارجان عن التسع فيبطل بهما حصر الاجناس العالية فيها (ولم يثبت شيء منها) أي من هذه الامور الثلاثة لجواز أن يكون قولهما على ما تحتها

[قوله فهو] أي ان يفعل حال هذه العبارة كحال السابقة

[قوله وكذلك الاحتراق القار في الثوب] أي الثابت في الثوب فانه باق بعد الاحتراق المتجدد الذي

هو من مقولة ان يفعل

(قوله ان يفعل وان يفعل) الدالان على التجدد

(قوله دون الفعل والانفعال) فانهما قد يستعملان بمعنى الاثر الحاصل بالتأثير والتأثر

[قوله اذ لا وجود لهما] كما ذهب اليه البعض وان كان مخالفاً لقول جمهور الحكماء ولذا قال وان سلمنا

[قوله اذ لا وجود لهما في الخارج] قد أشرنا آنفاً الى ان الوحدة موجودة عند الحكماء والمشهور

من مذهب الحكماء ان النقطة أيضاً موجودة فلا وجه لهذا الجواب المنفي لان الكلام على مذهب الحكماء

(قوله ولا يندرج فيما ذكرنا حتى يثبت أنهما جنسان عاليان) فان قلت يحتمل ان لا يندرج فيما

ذكر ولكن يندرج تحت مقولة أخرى فلا يثبت بمجرد ما ذكر كونهما جلسين عاليين قلت بني الكلام

على تقدير عدم اندراجهما تحت مقولة سوى التسع فلذا سكنت عنه وتعرض لما يقبل المنع

قولا عرضيا وأن يكون ما تحتهما أشخاصا متفقة الحقيقة أو أنواعا حقيقية لا أجناسا وأن يندرجا في مقولة الكيف كما ذكر في المباحث المشربية لأن كلا منهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور أمر خارج عن حامله ولا يقتضى قسمة ولا نسبة في أجزاء الحامل وأما ادراجهما في مقولة الكم على ما زعمه قوم فباطل لأن الكم هو الذى يقبل القسمة لذاته بخلافهما (واعلم) أن دعوى انحصار المقولات العرضية فى الامور التسمة يشتمل على مقامين أحدهما أن هذه التسعة أجناس عالية والثانى أنه ليس للاعراض جنس عال سواها وليس شيء من هذين المقامين يبقينى وذلك (أنه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا لما تحته لجواز أن يكون ما تحته أموراً مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها) فيكون حينئذ عرضا عاما لا جنسا (ولا كونها) أى ولم يثبت أيضاً كون هذه التسعة على تقدير

(قوله قولا عرضياً) فلا يكونان ذاتين فضلاً عن الجنسية

(قوله أشخاصاً متفقة الحقيقة) فيكونان نوعين حقيقيين

(قوله لا أجناساً) فلا يكونان عالين

[قوله وان يندرجا في مقولة الكيف] بناء على عدم قيد اللاقسمة فيه وأما عدم ادراجهما فى شيء من أقسامه أعنى الكيفيات المحسوسة والنفسانية والخصصة والاستعدادية فعلى تقدير تمامه انما يبطل ذلك الانحصار لادخولهما فى الكيف

[قوله واما ادراجهما فى الخ] فى الشفاء بعضها يحمل المبدأ وذا المبدأ مقولة واحدة ونقول أن الوحدة من جهة الكم وان الواحد فى العدد والعدد وكذا النقطة فى الخط والخط كم الا أن طريق الحق فى هذا أن ينظر فان كان رسم الكمية رسماً يقال على الوحدة والنقطة وكان القول مع ذلك ذاتياً وجزئاً لكل واحد منهما فالكمية جنس لهما كانا مبدئين أو لم يكونا وان كان لا يقال أو يقال قولاً غير ذاتي فليست الكمية جنساً لهما

[قوله وهو عارض لها] لم يقل وهو مشترك لفظي لبعده

(قوله وان يندرجا في مقولة الكيف) اعتبار قيد لا قسمة فى تعريف الكيف كما هو المشهور وتقسيم الكيف الى أربعة أنواع بأبى ادراجهما فيه الا بعد التخصيص المستبشع

(قوله على تصور أمر خارج عن حامله) انتبادر من قولهم لا يتوقف تصوره على تصور أمر خارج انه لا يتوقف على تصور أمر خارج عن نفس هذا العرض لكن لما توقف تصور الوحدة على تصور موضوعها وكان المقصود ادراجها فى تعريف الكيف اعتبر بعضهم الخروج عن حامله يعنى الموضوع واعلم ان ليس المراد من الخروج عن الحامل ان لا يكون نفسه ولا جزءاً منه كما يتبادر بل وان لا يكون

جنسيتها (أجناسا عالية لجواز أن يكون ما تحته أنواعا حقيقية فيكون) كل واحد منها حينئذ (جنسا مفرداً) لا عالياً (أو) أن (يكون اثنان منها أو أكثر داخل تحت جنس) آخر (فيكون) ذلك الداخل تحت الجنس الآخر (جنسا متوسطاً) ان كان ما تحته أجناسا (أو) جنسا (سافلاً) ان كان ما تحته أنواعا حقيقية فظهر أنه لم يثبت المقام الاول بل نقول لم يتصد أحد منهم لاثباته أصلاً (ولا الحصر) أي ولم يثبت أيضاً الحصر الذي هو المقام الثاني (لجواز مقولة أخرى) أي جنس عال الاعراض مغاير للتسعة المذكورة (وقد احتج ابن سينا على الحصر بما خلاصته أنه) أي العرض (ينقسم) انقساماً دائراً بين النفي والاثبات (الى كم وكيف ونسبة كما مر) من أن العرض اما أن يقتضي لذاته القسمة أولاً والثاني اما أن يقتضي لذاته النسبة أولاً فهذه أقسام ثلاثة لا يخرج للعرض عنها (وغيرها الجوهر) فانحصر أقسام الموجود الممكن في أربعة وعلي هذا (فالنسبة اما للاجزاء) أي لأجزاء موضوعها بعضها الى بعض (وهو الوضع أولاً) تكون النسبة بين أجزاء موضوعها بل

[قوله لاعالياً] اشارة الى أن المقصود من كونه مفرداً نفي كونه عالياً فلا يرد جواز أن لا يكون فوقه جنساً فلا يكون مفرداً

[قوله أو يكون اثنان إلخ] دخول واحد منها تحت جنس يوجب كونه جنساً متوسطاً أو سافلاً الا انه تعرض لدخول اثنين أو أكثر بناء على ما ذهب اليه بعض المنطقيين من أنه لا بد للجنس من كونه مقولاً على كثيرين بالفعل ونفوا انحصاره في نوع واحد كما في شرح المطالع

[قوله لا يخرج للعرض عنها] لكونها دائرة بين النفي والاثبات والتعاريف الحاصلة من القسمة مساوية للاقسام كما لا يخفى

[قوله وغيرها الجوهر] هذه المقدمة مستدركة في بيان حصر العرض في تسعة وان ما ذكره الشيخ في الشفاء لبيان حصر الموجود في مقولات عشر

(قوله أي لاجزاء موضوعها إلخ) هذا هو المطابق لما في الشفاء وان كان عبارة المتن يحتمل نسبة

حالا فيه أيضاً صرح به في المباحث المشرقية أيضاً حيث قال المعتبر في الكيف ان لا يلزم من تصويره تصور شيء خارج عن محله فاما ما يلزم من تصويره تصور محله أو تصور ما يوجد في محله فهو من الكيف فالوحدة والنقطة من الكيف لان الوحدة لا يلزم من تصويرها الا تصور محلها أو تصور حال من أحوال محلها وكذا القول في النقطة انتهى كلامه

(قوله فيكون جنساً مفرداً) هذا على تقدير ان لا يكون فوقه جنس وقد يقال المراد ههنا من كونها عالية ان لا جنس فوقها فجاز ان يكون بعضها أجناساً مفردة

(قوله أي لاجزاء موضوعها) عبارة المتن تحتمل نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية أيضاً لكن

لجموعه الى امر خارج عنه (وهي) أي هذه النسبة (اما الى كم فان كان) ذلك الكم (قارا)  
لجواز اجتماع أجزائه معا (فان انفصل) ذلك الكم القار (به) أي بانتقال موضوع النسبة  
(فهو الملك والا فهو الاين وان كان) ذلك الكم (غير قار فهو متى واما الى النسبة فالمضاف)  
لان النسبة حينئذ متكررة (واما الى كيف ولا تعقل) النسبة الى الكيف (الا بأن يكون  
منه غيره وهو أن يفعل أو) يكون (هو من غيره وهو أن يفعل واما الى الجوهر وهو  
لا يقبل النسبة لذاته بل لعارض) من عوارضه (ولا يخرج) ذلك العارض (بما ذكرنا)  
من الاعراض الثلاثة فالنسبة الى الجوهر تكون راجعة الى النسب المذكورة لأقسامها برأسه  
فانحصرت الممكنات الموجودة في عشر مقولات والاعراض في تسع منها (والاعتراض)  
على ما ذكر في هذا الحصر (انا لا نسلم أن النسبة الى الكم) القار (تكون بالاحاطة) فقط

الاجزاء فيما بينهما والى الامور الخارجة

(قوله لان النسبة حينئذ متكررة) فيه أن اعتبار النسبة الى نسبة أخرى لا يقتضي اعتبار النسبة  
الثانية بالقياس الى الاول حتى تتكرر النسبة ولا يرد هذا على عبارة الشيخ فانه قال وأما الذي يوجب  
نسبة فاما أن يوجب نسبة تجعل الماهية معقولة بالقياس الى المنسوب اليه ويكون هناك انعكاس متشابه في  
معنى النسبة وهذا هو الاضافة

(قوله بان يكون منه غيره) أي يكون غير الكيف حاصلًا من الكيف كالحرارة والبرودة المؤثرتين  
فيما يجاور الماء والنار

[ قوله وهو ] أي الكون المذكور

( قوله ويكون هو من غيره ) أي يكون الكيف حاصلًا من غيره كالبرودة والحرارة الحاصلتين  
فيما يجاور محلهما

(قوله لا يقبل النسبة لذاته) فان الجواهر لانفسها لا يستحق أن يجعل لها أو اليها نسبة بل انما يستحق  
لامور ولاحوال فيها كذا في الشفاء

(قوله يكون بالاحاطة فقط) ولو سلم فالنسبة بالاحاطة غير منحصرة فيهما لان الشكل هيئة احاطة  
كم مقدار بمقدار وليس شيئاً منهما

مذهب أبي على اعتبار النسبة الواحدة في الوضع فلذا فسر عبارة المتن بما ذكر

( قوله وان كان غير قار فهو متى ) فان قلت قد سبق ان النسبة في متى قد يكون الى طرف الزمان  
أعني الآن كما في الحروف الآتية وقد خرجت عن تقسيم الشيخ فما توجيهه قلت النسبة الى طرف الزمان  
نسبة الى زمان بواسطة

( حتى تنحصر في الاين والملك ) بل قد تكون النسبة الى الكم القار بوجه آخر ( كاللماسة ) بين سطحى جسمين ( والمطابقة ) التي هي الاتحاد في الاطراف ( وأيضاً فاعتبرت في الوضع نسبة الاجزاء الى الاجزاء والى الخارج ) كما مر ( فقد جاء التركيب وأنه يوجب تكثير الاقسام ) اذ يجوز حينئذ أن يعتبر التركيب بين النسبة الى الكم والنسبة الى الكيف مثلاً فيكون قسماً خارجاً عن الاقسام المذكورة ( وأيضاً فبقى ) من الاقسام الممكنة ( النسبة الى العدد ) الذي هو الكم المنفصل ( ولا برهان على انتقائه ) أي انتفاء هذا القسم ( وأيضاً فالنسبة الى الزمان ) الذي هو كم متصل غير قار ( لا يتعين أن تكون متى ) اذ لا يجب أن

( قوله فاعتبرت ) على صيغة المجهول بقرينة قوله كما مر يعني أن القوم اعتبروا في الوضع النسبتين معا والمقصود بيان الحصر في الاقسام التسعة التي قررهما القوم لالتقسيم ابتداء وبيان الحصر في أقسامه فلا يرد أن الشيخ لم يعتبر النسبة الى الامور الخارجة في الوضع واعتبار غيره لا يصير حجة عليه فلا يلزم تكثير الاقسام واعلم أن الشيخ نقل أولاً وجه الحصر من القدماء فقل العرض اما أن يكون مستقراً في موضوعه واراد عليه بسبب غيره من خارج ولا يحتاج الى النسبة الى ذلك الخارج وهو أقسام ثلاثة كمية وكيفية ووضع الخ ثم قال في وجه الحصر الذي أحدثه ان كل عرض لا يخلو اما أن يحوج تصويره الى تصور شيء خارج عن الموضوع أو لا يحوج والذي لا يحوج الى ذلك على ذلك ثلاثة أقسام اما أن يكون لم يحوج الى ذلك فقد يحوج الى وقوع نسبة في أشياء هي فيه ليست خارجة عنه واما أن لا يحوج الى ذلك بالنسبة والذي لا يحوج الى ذلك فهذه الخارجة تجعل الموضوع متقاسماً بوجه ما حتى يكون له أجزاء لبعضها عند بعض حال متغايرة في النسبة وذلك هو متولة الوضع اذ هو نسبة أجزاء الجسم بعضها الى بعض وان كل واحد منها أين هو من الكل الخ ولا يخفى أنه ليس على شيء من هذين الوجهين اعتبار النسبة الى الامور الخارجة في الوضع ولعل اعتبارها كما أراد المتأخرون لئلا يكون القيام عين الانعكاس لكن اللازم من عدم اعتبارها هو اتحادها في الجنس لافي النوع فيجوز أن يختلف بالفصول المقومة وما ذكره الشارح قدس سره سابقاً من أن الجنس والفصل متحدان وجوداً وجعلاً فكيف يتصور أن حصّة من الجنس قارنت فصلاً ثم فارقت الى فصل آخر اتما يرد لو قيل ان النسبة الى الامور الخارجة فصل والنسبة بين الاجزاء جنس بل نقول ان الجزء الذهني المأخوذ من النسبة الى الامور الخارجة فصل للجزء الذهني المأخوذ من النسبة بين الامور الداخلة كالحبوان المأخوذ من البدن والناطق المأخوذ من الصورة النوعية فبعد مفارقتها لا تبقى تلك الحصّة من الجنس بل تنعدم وانما تبقى النسبة في الاجزاء التي هي مبدأ لحصّة أخرى من الوضع ويقارنها النسبة الى الامور الخارجة التي هي مبدأ لفصل آخر

[ قوله وأيضاً فاعتبرت في الوضع الخ ] أي على المذهب المختار الذي أثبت بالدليل فيما سبق وان ذهب أبو علي الى خلافه كما أشير اليه الآن

تكون تلك النسبة بالحصول فيه حتى تكون متى ( فان للحركة ) التي كان الزمان مقبداها ( والجسم ) الذي هو محل تلك الحركة ( نسبة الى الزمان وليس ) انتساب شيء منهما الى الزمان ( لحصوله فيه وأيضا لانسلم ان النسبة الى الكيف لاتعقل الا بانه من غيره أو منه غيره وما الدليل عليه ) بل قد تكون تلك النسبة بالمشابهة واذا جاز أن تكون النسبة اليه على وجه آخر لم تكن منحصرة في ان يفعل وان يفعل على ان انحصارها بين المقولتين في النسبة الى الكيف منظور فيه ( وأيضا فالنسبة الى ) ذات ( الجوهر مقولة كالحصول فيه ) أعني حلول الاعراض في ذات الجوهر ( وكون الحيز حيزا له وهو غير حصوله في الحيز ) لان حصوله فيه نسبة له الى حيزه وكونه حيزا له نسبة للحيز اليه ( وبالجمله فليس ) انتفاء ما أبدىناه من الاقسام ( ضروريا وأنتم مطالبون بالحجة ) عليه ( ولو قيل استقر أنا الوجود فما وجدنا ) شيئا هو جنس عال للموجودات الممكنة ( غير ذلك ) الذي ذكره ( كان هذا التقسيم ضائعا ووجب الرجوع أثر ذي أثر ) أي قبل كل شيء ( الى الاستقراء وطرح مؤنة هذه المقدمات )

[ قوله هاتين ] أي الفعل والانفعال

( قوله وبالجمله الخ ) في الشفاء بعد بيان وجه الحصر الذي مر فهذا ضرب من التقريب يتكلف لأضمن محته ومجاريته لامتناع القانون الا انه أقرب ما حضر في هذا الوقت ويمكن أن يرام فيه وجوه أخرى ويتكلف ولو رأيت في ذلك فائدة أو حجة حقيقية لا وجبت ان أقسم قسمة غير هذه يكون أقرب من هذا ويمكن القريب والاقرب اذا لم يبلغا الحق نفسه فهما بعيدان هذا كلامه ولا يخفى انه صريح ان ليس المقصود الا مجرد الضبط عن الانتشار مع الاعتراف بعدم ضمان صحته فالاعتراض على ما قاله خارج عن الانصاف

[ قوله أثر ذي أثر ] في القاموس فعله أثر أو أثر ذي أثر أي قبل كل شيء وفي الاساس أي أولا

( قوله منظور فيه ) لم يجوز ان يحصل بالنسبة الى مقولة أخرى كذا نقل عن الشارح وأما ما قبله من أن مبدأ التأثير قد يكون جوهر أو كما سلف فحينئذ يكون النسبة الى الجوهر قائما يتم اذا ثبت ان المبدأ ذات الجوهر لا بواسطة كيفية

( قوله أثر ذي أثر أي قبل كل شيء ) أثر اسم فاعله مضاف اليه مفعوله والاثير ههنا بمعنى المصدر أي أثر أو فعلا ذا اثر أي ماثورا مختارا أو محتملا ان يكون الاثير بمعنى المفعول ويكون من باب اضافة المسمى الى اسمه أي فعلا صاحب اسم الاثير وبهذا تبين ان قول الشارح قبل كل شيء حاصل المعنى بالنظر الى المقام اذ الفعل المختار ههنا هو الرجوع الى الاستقراء قبل ادعاء الحصر العقلي والاحتجاج عليه



الطولية (وان أراد) ابن سينا بما ذكره (الاشاد الى كيفية الاستقراء فلا بأس فان فيه) أي فيها ذكره (تقريباً الى الضبط) الجامع للمنتشر (وتبعيداً عن الخبط) الناشئ من الانتشار واعلم ان انحصار الممكنات في هذه المقولات من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بأنه لا سبيل لهم اليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد الاظنا ضعيفاً ولذلك خالفه بمضمهم فجعل المقولات أربما الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية وبمضمهم جعلها خمساً فعد الحركة مقولة برأسها وقال العرض ان لم يكن قاراً فهو الحركة وان كان قاراً فاما ان لا يعقل الامع الغير فهو النسبة والاضافة أو يعقل بدون الغير وحينئذ اما ان يقتضى لذاته التسمية فهو الكم أولاً فهو الكيف وقد صرحوا بأن المقولات أجناس عالية للموجودات وان المفهومات الاعتبارية من الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية أو عدمية كالوجود والشيئية والامكان والعمي والجهل ليست مندرجة فيها وكذلك مفهومات المشتقات نحو الابيض والاسود خارجة عنها لانها أجناس لماهيات لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض والانسان والفرس وكون الشيء ذا بياض لا يتحصل به ماهية نوعية قالوا واما الحركة فالحق انها

(قوله ان لم يكن قاراً) أي لذاته فيخرج الزمان لان عدم قاريتيه بواسطة كونه مقداراً له والفعل والانفعال اما داخلاً على ما صرح به البعض أو عدم قاريتيهما لمقارنة الزمان المقارن للحركة (قوله لا يتحصل به ماهية نوعية) لكون التركيب من الشيء ومن العرض القائم به اعتبارياً لتمييز كل منهما في الوجود

(قوله لا يفيد الاظنا ضعيفاً) الاستقراء الناقص انما يفيد الظن قبل الفوز بقسم آخر وأما اذا وجد قسم آخر كما فيما نحن فيه فلا يفيد أصلاً اللهم الا ان يقام الحجة على انتفاء ما مر من الاقسام ويمكن ان يكون مراده سوى الاستقراء الذي لا يفيد بحسب نوعه الاظناً ضعيفاً وهو الاستقراء الناقص فجعله الموصول مع الصلة صفة للاستقراء قائم مقام الناقص فتأمل

(قوله والنسبة الشاملة للسبعة الباقية) فالنسبة على هذا جنس للسبعة وأما على تقدير انحصار المقولات في التسع فهي عرض عام للمقولات السبع

(قوله ان لم يكن قاراً فهو الحركة) فالزمان على تقدير وجوده وكذا ان يفعل وان ينفع داخل في الحركة على هذا المذهب ولا يكون الزمان من أقسام الكم فلا يصح من اختار هذا التقسيم ان يقسم الكم الى القار وغيره

(قوله فالحق انها من مقولة ان ينفع) كما يظهر من قولنا حركت الشيء فتحرك وقد يقال الحركة

من مقولة أن يفعل وذهب بمضمم الى أن مقولتي الفعل والانفعال اعتباريتان فلا تندرج الحركة فيهما ( المقصد الرابع ) في اثبات العرض لم ينكر وجوده الا ابن كيسان ( الاصم فانه ذهب الى ان العالم كله جواهر فالحرارة والبرودة واللون والضوء مثلاً عنده ليست عرضاً بل جوهر ( والقائلون به ) أي بوجود العرض ( اتفقوا على أنه لا يقوم بنفسه الا شريطة ) قليلة لا يبالى بشأنهم ( كأبي الهذيل ) العلاف ومن تبعه من البصريين ( فانه جوز ارادة عرضية تحدث لافي محل وجعل الباري تعالى مریداً بها ) أي بتلك الارادة ( والضرورة كافية لنا في ) هذين ( المقامين ) فانا ندرك الاعراض من الالوان والاضواء والاصوات والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها بحواسنا ولا نشك في أنها مما لا يجوز قيامها بنفسها ودعوى كون الارادة قائمة بنفسها وكون الباري مریداً بها مع استواء نسبتها اليه والى غيره مكابرة صريحة ( المقصد الخامس ) في أن العرض لا ينتقل من محل الى محل ( على قياس انتقال الجسم من مكان الى مكان وهذا حكم قد اتفق العقلاء على صحته ) فعند المتكلمين لان الانتقال انما يتصور في المتحيز ( وذلك لان الانتقال هو حصول الشيء في

( قوله من مقولة أن يفعل ) ان فسر بالخروج من القوة الى الفعل تدريجاً وان فسر بكمال أول لما هو بالقوة من جهة ماهو بالقوة فن مقولة الكيف  
( قوله فلا تندرج الحركة فيها ) لكونها محسوسة  
( قوله في اثبات العرض ) أي في بيان ثبوته وتحقيقه وانه لا يجوز قيامه بنفسه الا انه تركه بقرينة قوله والضرورة كافية لنا في المقامين اختصاراً وفيه اشارة الى أن الحكم الضروري يجوز جعله من المقاصد اذا كان فيه خلاف رداً للمخالفين وأخذنا الضبع القاصر  
( قوله ارادة عرضية ) لا يقال انه لا يقول بعرضيتهما لانا نقول قد مر ان امتناع القول بالعرضية لا يجدي نفعاً بعد القول بكونها صفة حادثة فان حقيقة العرض هي الصفة الحادثة وفيه انه يشترط في العرضية القيام أيضاً ولا قيام ههنا فالصفة الحادثة عنده أعم من العرض فتدبر  
( قوله مع استواء نسبتها اليه والى غيره ) هذا ممنوع عنده فانها صفة له تعالى عنده ولذا يوجب الحكم له دون غيره

ان فسر بالخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدرج فهي من مقولة الانفعال وان فسرت بالتوسط فهي من مقولة الاضافة وان فسرت بقطع المسافة فهي من مقولة الفعل وان فسرت بالكون في آئين في مكانين أو السكون الاول في الحيز الثاني فهي من مقولة الاين  
( قوله لان الانتقال انما يتصور في المتحيز ) أي بالذات والمراد بالحصول المذكور في تفسير الانتقال

حيز بعد ان كان في حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا في التحيز والمرض ليس بمتحيز ( وفيه نظر فان ذلك ) الانتقال المفسر بما ذكر ( هو انتقال الجوهر ) من مكان الى آخر ( واما انتقال المرض ) الذي كلامنا فيه ( فهو ان يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر ) وليس هذا مما لا يتصور في المرض بل لا بد لنفيه عنه من برهان لا يقال هو حال الانتقال اما في المحل الاول أو الثاني وكلاهما باطل لان كونه في المحل الاول استقرار فيه متقدم على الانتقال عنه وكونه في المحل الثاني ثبوت فيه متأخر عن الانتقال اليه واما في محل آخر ويعود الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويلزم ذلك المحذور لانا نقول جاز أن يكون انتقال المرض دفعا لا تدريجيا فيكون أن مفارقه عن محله هو أن مقارنته لمحل آخر ( واما عند

( قوله وأما انتقال المرض الذي الخ ) أى الانتقال المحال على العرض

( قوله وأما في محل آخر الخ ) [ يعنى في حال الانتقال في محل سوى المحل السابق عليه والمحل المتأخر

عنه وقع الانتقال فيه

( قوله ويعود الكلام الخ ) بأن يقال حال الانتقال الى هذا المحل اما في المحل الاول وهو سابق

أوفى هذا المحل وهو متأخر عنه ولا يمكن ان يقال انه في محل آخر سوى هذا المحل فانه يلزم وجود

محال غير متناهية حال الانتقال من محل الى محل

( قوله جاز ان يكون الخ ) يعنى يجوز ان يكون الكون في المحل الاول في آن والكون في المحل

الثاني في آن نان فيكون ان مفارقه من المحل هو ان مقارنته مع المحل الثاني فيصح الانتقال على العرض

من غير لزوم وجوده بدون المحل وهكذا الحال في انتقال الجسم من مكان الى آخر على طريقة المتكلمين

فان الحركة عندهم ليس الا كون ثان في مكان ثان وأما طريقة الحكماء فسيجيء ببيانها من انها أمر

متصل واحد غير قار الذات منطبقة على المسافة التي هي قابلة لانقسامات غير متناهية بين كل حدين يفرض

منهما مسافة فلا يلزم وجود الجسم من غير حيز حين الانتقال من حيز الى حيز عندهم أيضاً

هو الحصول بالذات أيضاً فلا يرد انه لم لا يكفي التحيز التبعي

( قوله لانا نقول جاز ان يكون انتقال العرض دفعا ) وكذلك انتقال الجوهر عند المتكلمين لانهم

لا يشترطون في الحركة ان يكون في مسافة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء آخر يلاقيه بتحقيق

الحركة ولذا قالوا ان الخروج عن الحيز الاول عين الدخول في الثاني كما سيبحث في مباحث الاكوان

وأما عند الفلاسفة فانتقل الجوهر تدريجى وهو حال الانتقال في المسافة كما ستطلع على مذهبهم وما يرد

عليهم ان شاء الله تعالى

الحكماء فلان تشخصه) أي تشخص العرض المبين (ليس لذاته) وماهيته ولا للوازمها (والا انحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه والادار) لان حلوله في العرض يتوقف على تشخصه (ولا لمنفصل) لا يكون حاله ولا محله (لان نسبته الى الكل سواء) فكونه

[قوله وماهيته] أشار بالعطف الي أن ليس المراد بالذات للماهية الشخصية وذلك ظاهر [قوله ولا للوازمها] اما عطف على ماهيته فيكون اشارة الى أن المراد بقوله لذاته أعم من ان يكون بلا واسطة أو عطف على لذاته قدره تعميما للمقصود والقرينة عموم الدليل [قوله لان حلوله في العرض الخ] اذلا معنى للحلول في الميهم والمفروض ان تشخص العرض بالحال من حيث حلوله فيه اذ لو لم يعتبر حيثية الحلول كان تشخصه بأمر منفصل عنه فيتوقف تشخص العرض على حلول الحال وحلوله على تشخصه فيلزم الدور فاندفع ما قيل يجوز ان يكون تشخص كل من الحال والعرض بذات الآخر لا بتشخصه فلا دور بقي الكلام أنهم قالوا ان تشخص كل من الهولي والصورة بالآخر من غير لزوم الدور فما الفرق في الصورتين والجواب ان تشخص الهولي بالصورة معناه ان الهولي لاستعدادها الصورة المعنية اما لذاتها كما في هيوليات الافلاك أو بسبب صورة سابقة كما في هيوليات العناصر علة قابلة للصورة المشخصة بمعنى انها لا تقبل لغير تلك المعنية والفاعل في الظاهر الاعراض المكتشفة بها حين حلولها في تلك الهولي من الشكل والوضع والايان وفي الحقيقة المبدأ الفياض لها بافاضة تلك الاعراض عليها والصورة المعنية لا من حيث انها هذه المعنية شريكة علة تشخص الهولي بمعنى ان المبدأ الفياض بافاضة الصورة المعنية جعلها متشخصة فذات الهولي بواسطة استعدادها الخاص صارت علة لتشخص الحال والصورة المعنية صارت علة لتشخص الهولي وفيما نحن فيه لا يجوز ان يكون للعرض استعداد ذاتي به يقتضي الحال المبين المقتضى تشخصه لانه حينئذ يلزم انحصاره في شخص ولا ان يكون توارد استعدادات متعاقبة لا الى بداية لان ذلك مختص بالهولي فيكون له محل له مدخل في تشخصه

(قوله ليس بذاته) أي ليس ذاته مقتضية لتشخصه اقتضاء تاما كما أشار اليه في المقصد الثاني عشر

من المرصد الثامن

(قوله ولا لما يحل فيه والادار) فيه بحث اذ قد سبق في بحث التعيين ان تشخص الهولي معال عند الفلاسفة بالصورة الحالة فيه ومن هنا يظهر جواز تشخص العرض بمحل فيه والا فلا بد من الفرق والفرق بان الهولي ليست بمقومة للصورة بخلاف محل العرض مما لا يجدي

(قوله لان حلوله في العرض يتوقف على تشخصه) قد يجاب بما أشرنا اليه في بحث التعيين من أن حلول شيء في العرض وان توقف على تشخصه لكن تشخصه ليس يتوقف على حلول ما حل فيه حتى يدور بل على ذاته وهذا بعينه وجه تجويزهم تشخص الهولي بالصورة الحالة فيها كما مر وفيه ما أشرنا اليه هناك من أنه اذا لم يتوقف تشخص المحل على حلول الحال بل على ذاته كان هذا بالحقيقة تجويز استناده الى المنفصل فتأمل

علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح (فهو) أي تشخصه (لمحله) فالحاصل في المحل الثاني هوية أخرى) أي تشخص آخر غير التشخص الذي كان حاصلًا في المحل الأول لأنه لما كان محله مدخل في تشخصه لم يتصور مفارقتها عنه باقيًا تشخصه بل يجب انتفاؤه حينئذ فلا يكون الحاصل في المحل الآخر عين الذي عدم بل شخصًا آخر من نوعه (والانتقال) من محل إلى آخر (لا يتصور إلا مع بقاء الهوية) المنتقلة من أحدهما إلى الآخر وإذا لبقاء للهوية ههنا فلا انتقال أصلاً) وفيه نظر لجواز أن يكون تشخصه بهويته الخاصة ولا يلزم) حينئذ (انحصار النوع في الشخص) إنما يلزم ذلك إذا كان تشخصه بماهيته وفيه بحث لأنه إن أريد بهويته الخاصة

( قوله لمحله ) أما بنفسه أو بما حل فيه فيكون للمحل مدخل فيه فلا يرد أن ههنا احتمالًا آخر وهو أن يكون تشخصه بما حل في محله كذا قبل وفيه أنه حينئذ يجوز الانتقال عليه لأن المحل لا يدخل له في العلية إلا باعتبار الحلول لما هو علة لتشخص العرض فيه وفي شرح المقاصد في رد الاحتمال المذكور أنا ننقل الكلام إلى تشخص ذلك الأمر ويرجع الأمر إلى المحل دفعا للدور والتسلسل وأورد عليه أنه يجوز أن يحل في محل العرض على سبيل التعاقب أمور غير متناهية يكون كل سابق معدا لتشخص ومنه جائز عند الحكماء والجواب أن الكلام في العلة الفاعلية لتشخص فيجب اجتماعها ( قوله لأنه لما كان محله مدخل الخ ) قبل يجوز أن يكون مدخلة المحل في تشخصه من حيث أنه محل ما لا محل معين فيجوز مفارقتها وفيه أن المحل المطلق كيف يوجب تشخص العرض وإن أريد به المحل المعين أي معين كان يلزم تواردها على سبيل البدل على معلول واحد شخصي أعني تشخص العرض ( قوله وفيه بحث الخ ) حاصله أن الهوية تطلق على معان ثلاثة لا يصح أن يكون شيء منها علة لتشخص

( قوله فهو أي تشخصه لمحله ) يعني إذا لم يكن الاقتضاء التام للأمر المذكور فلم يحل دخل في تشخصه البتة ويتم المطلوب فعلى هذا لا يرد أن يقال لم لا يجوز أن يكون تشخص العرض لأمر حال في محله إذ على هذا التقدير يصدق أيضاً أن للمحل دخلاً في التشخص ولو بالواسطة ويتم المطلوب وأما ما ذكره شارح المقاصد في رد الاحتمال المذكور من أننا ننقل الكلام إلى تشخص ذلك الأمر وترجع آخر الأمر إلى المحل دفعا للدور أو التسلسل فيرد عليه أنه لم لا يجوز أن يحل في محل العرض على سبيل التعاقب أمور غير متناهية ويكون كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومنه جائز عند الحكماء ههنا وقد يعترض على أصل الاستدلال بأنه لم لا يجوز أن يحتاج العرض في تشخصه إلى المحل من حيث هو محل لا إلى محل معين وحينئذ يجوز مفارقتها عنه كما في المادة بالنسبة إلى الصورة فإن تعيينها إنما يحتاج إلى الصورة من حيث هي صورة ولذلك جاز مفارقتها من الصورة والجواب ما يشير إليه الشارح في تعريفات الهيولى من أن الواحد بالشخص لا بد أن تكون علته واحدة بالشخص فلا يعقل أن يكون علة العرض للشخص محلاً مطلقاً واحتياج الهيولى إلى الصورة في البقاء لا في التشخص بل الأمر بالعكس نعم يشكل حينئذ ما ذكره في بحث التعيين كما أشرنا هناك

تشخصه لزم كون الشيء علة لنفسه وان أريد ماهيته مع تشخصه كان الكل علة لجزئه وان أريد وجوده المعيني فان أخذ مطلقاً لم يكن علة لتشخص معين وان أخذ معيناً فكذلك لان تعين الوجودات في افراد ماهية نوعية انما يكون بتعينات تلك الافراد فلو عكس دارنم يرد على الدليل انا لانسلم استواء نسبة المنفصل الى الكل اذ يجوز أن يكون له نسبة خاصة الى تشخص معين خصوصاً اذا كان المنفصل فاعلاً مختاراً فان له أن يختار ما يشاء ويتجه عليه أيضاً أنه لا يطرء في عرض ينحصر نوعه في شخصه (وربما يقال) في اثبات امتناع الانتقال (العرض يحتاج الى الحل) بالضرورة (فاما ان يحتاج العرض للمعين الى محل معين فلا يفارقه) لان خصوصية ذلك العرض للمعين متعلقة بذلك المحل المعين ومقتضية اياه لذاتها (أو) الى محل (غير معين ولا وجود له) في الخارج لان كل موجود في الخارج فهو متعين في نفسه (فيلزم) حينئذ (ان لا يوجد العرض) في الخارج لا تنفاه المحل الذي يحتاج هو اليه وهذا باطل قطعاً فتعين الاول وامتنع الانتقال وهو المطلوب (وفيه نظر اذ قد يحتاج) العرض للمعين (الى محل بلا شرط التمين) أى الى محل مطلق غير مقيد بالتعين (وانه أهم من المعين) الذي قيد بالتعين (فيوجد) ذلك المطلق المأخوذ بلا شرط التمين في كل معين من المعينات (لا) الى محل مقيد (بشرط عدم التمين) حتى يمتنع وجوده في الخارج فيلزم أن لا يوجد

[ قوله لم يكن علة لتشخص معين ] اذ المبهم لا يجوز ان يكون علة فاعلية للمعين  
[ قوله وان أخذ معيناً فكذلك الخ ] أى ان أخذ الوجود الخارجى للمعين فلا يجوز ان يكون ذلك الوجود موجوداً في الخارج والا لزم ان يكون تشخص العرض بما حل فيه وقد أبطلناه فيكون أمراً اعتبارياً فتعينه انما يكون بتعين العرض الذى قام به فلو كان علة لتعينه لزم الدور  
(قوله ويتجه الخ) هذا الاتجاه انما يتجه لو وجد عرض منحصر نوعه في شخصه  
[ قوله العرض يحتاج الى الحل ] والا لم يكن عرضاً وربما يجاب بأنه يجوز ان يحتاج الى محل معين لا من حيث انه هذا المعين فيجوز الانتقال عليه وفيه انه يلزم التوارد على سبيل البديل  
[ قوله اذ قد يحتاج ] أى يجوز ان يحتاج لانه اللازم من الدليل المذكور ولانه مانع يكفيه الجواز

(قوله اذ يجوز ان يكون له نسبة خاصة الى تشخص معين) قيل لا يجوز ان يكون المنفصل علة لتشخص العرض لانه يكون العرض حينئذ مكتفياً في تشخصه ووجوده بغير الموضوع والمسكتفى فيهما بغير المحل لا يقتصر الى المحل فيكون مستغنياً عنه وهو باطل  
(قوله لا يطرء في عرض ينحصر نوعه في شخصه) اذ يجوز ان يكون تشخصه لذاته وماهيته أولولوازمها

المرض فيه وإنما قلنا أنه يحتاج إلى المحل المطلق عن التميز ولا يحتاج إلى المقيّد بعدم التميز ( إذ لا يلزم من عدم اعتبار التميز ) في المحل الذي يحتاج إليه المرض المميز ( اعتبار عدم التميز فيه كما قد علمته ) من أن الماهية المطلقة التي لم يعتبر فيها وجود عوارضها ولم تقيد به أعم من الماهية المخلوطة المقيّدة به الموجودة في الخارج ومن المجردة المقيّدة بمدى المستحيل في الخارج وجودها ( وأيضاً فهو ) أي ما ذكرتم من الدليل ( وارد في الجسم بالنسبة إلى الحيز ) فيقال الجسم يحتاج في كونه متعيزاً إلى الحيز بالضرورة فاما أن يحتاج إلى حيز معين أو غير معين والثاني باطل لأن غير المميز لا وجود له فيلزم أن لا يوجد الجسم المتعيز فتعين الأول فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز المميز إلى غيره فانتقض دليلكم وما هو جوابكم فهو جوابنا ( فإن قيل هذا ) الذي ذكرتموه من امتناع الانتقال على المرض ( انكار للحس فإن رائحة التفاح ننقل منه إلى ما يجاوره والحرارة ننقل من النار إلى ما يماسها ) كما يشهد به الحس ( فالجواب أن الحاصل في المحل الثاني ) وهو المجاور أو المماس ( شخص آخر ) من الرائحة أو الحرارة ممائل للأول الحاصل في التفاح أو النار ( يحدنه الفاعل المختار ) عندنا بطريق المادة عقيب المجاورة أو المماس ( أو فيض ) ذلك الشخص الآخر على المحل الثاني ( من العقل الفعال ) عند الحكماء بطريق الوجوب ( لاستعداد يحصل له من المجاورة ) أو المماس ( المقصد السادس ) لا يجوز قيام العرض بالعرض عند أكثر العقلاء خلافاً للفلاسفة ( لنا ) في عدم الجواز ( وجوه ) والمذكور في الكتاب وجهان ( الأول أن قيام الصفة ) بالموصوف ( معناه تحيز الصفة تبعاً لتحيز الموصوف وهذا ) أي كون الشيء متبوعاً لتحيز غيره به ( لا يتصور إلا في المتعيز ) بالذات لأن المتعيز بتبعية

( قوله لاستعداد يحصل الخ ) أي المجاورة والمماس شرط لحصول الاستعداد لانه معد حق برده لو كان معداً لامتنع اجتماعه مع حصول الرائحة وليس كذلك

( قوله تحيز الصفة تبعاً الخ ) يعني أن التعيز التبعي أن يكون هناك تحيز واحد قائم بالمتعيز بالذات وينسب إلى المتعيز بالتبع باعتبار أن له نوع علاقة بالمتعيز بالذات كالوصف بحال المتعلق لأن هناك تحيزاً واحداً بالشخص يقوم بهما ولأن هناك تحيزين أحدهما بسبب الآخر فافهم فانه زل فيه أقدام

( قوله فيقال الجسم يحتاج في كونه متعيزاً ) أي في تحيزه المطلق لا تحيزه الخاص والا فلا محذور إذ اللازم حينئذ انتفاء التحيز الخاص بالانتقال



غيره لا يكون متبوعاً لثالث اذ ليس كونه متبوعاً لذلك الثالث أولى من كونه تابعاً له (والمرض ليس بمتحيز) بالذات بل هو تابع في التحيز للجوهر (فلا يقوم به غيره \* الوجه الثاني المرض المقوم به) لا يجوز أن يقوم بنفسه و (ان قام بمرض آخر عاد الكلام فيه وتسلسل) الاعراض المقوم بها الى غير النهاية (والا فجميع تلك الاعراض) المتسلسلة حاصلة (لا في محل وقد عرفت بطلانه) لامتناع قيام المرض واحداً كان أو متعدداً بنفسه بل لا بد له من محل يقوم به (وان انتهت) الاعراض المقوم بها (الي الجوهر فالكل قائم به) لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه وحينئذ فلا يكون عرض قائماً بمرض والمقدر خلافه (وهما) أي هذان الوجهان (ضعيفان أما الاول) فلأننا لا نسلم أن القيام هو التحيز تبعاً (لما ذكرتم) بل هو الاختصاص الناعت وهو أن يختص شيء بأخر اختصاصاً يصير به ذلك الشيء نعناً للآخر والآخر ممنوعاً به فيسمى الاول حالاً والثاني محلاً له كاختصاص

(قوله والمرض ليس بمتحيز بالذات) مقدمة ثانية للدليل تقريره المتبوع في التحيز متحيزاً بالذات والمرض ليس بمتحيز بالذات فالتبوع في التحيز ليس بمرض فاقيل ان هذه المقدمة مستدركة وهم (قوله حاصلة لافي محل) اذ لو حصلت في محل لم تكن متسلسلة الى غير النهاية [قوله وان انتهت] عطف على ما يستفاد من قوله وتسلسل كأنه قيل فان لم ينته يلزم التسلسل وهو باطل وان انتهت الخ

[قوله بل هو الاختصاص الناعت] سنده للمنع المذكور كأنه قيل لم لا يجوز أن يكون القيام هو الاختصاص الناعت والمراد بالاختصاص الارتباط ونسبة النعت اليه مجازي لكونه سبباً له كما يفصح عنه عبارة الشرح

(قوله لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه) هذا التعليل يدل على ان مدار الاستدلال الثاني أيضاً كون القيام بمعنى التبعية في التحيز وحينئذ فالجواب عن الاستدلال الاول بمنع كون معنى القيام هو التبعية في التحيز جواب عن الاستدلال الثاني أيضاً لئلا يكون لما كان مدارية ما ذكر للاستدلال الثاني غير مذکور في تقرير المصنف صريحاً بخلاف مداريته للاول جعل المنع المذكور جواباً عن الاول فقط وأما الجواب عن الاستدلال الثاني فهو لا يتوقف على منع هذا المدار بل يكون جواباً وان سلم ان معنى القيام هو التبعية في التحيز كما لا يخفى

(قوله بل هو الاختصاص الناعت) قال الامام في المباحث المشرقية فان قالوا وما حقيقة ذلك الاختصاص فنقول انه لا طريق لنا الى معرفة ماهية ذلك الاختصاص الا بذكر هذا اللازم وليس اذا لم يعرف حقيقة الشيء بمقوماته وجب انفي ذلك الشيء فان أكثر الاشياء انما تعرف باللازم

بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز (وبحققه) أي يحقق أن معنى القيام هذا دون ذلك (أمران  
الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس) التحيز متحيزاً (تبعا لتحيزه والا كان الشيء)  
الذي هو التحيز (مشروطا بنفسه) ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد أن يقوم  
التحيز أولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط  
قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه (أو تسلسل) ان قلنا بتعدد التحيز  
القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا الى مالا نهاية  
له \* الامر (الثاني أو صاف الباري تعالى قائم به كما سنبينه من غير شائبة تحيز) في ذاته  
وصفاته (واما) الوجه (الثاني) فلا نه لا ينقضي ان يقوم عرض بعرض) ثان (وذلك) العرض  
الثاني (بآخر مترتبة الى أن ينتهي الى الجوهر) فيكون بعضها تابعا لذلك الجوهر في تحيزه  
ابتداء والبعض الآخر تابعا للبعض الاول وليس يلزم من ذلك كون الكل قائما بالجوهر  
وتابعا له في تحيزه ابتداء بل هناك ما يتبعه في ذلك بواسطة والقول بأن التابع لا يكون متبوعا

[قوله وتحققه] اثبات لتكوين معنى القيام الاختصاص الناعت فهو معارضة لكون القيام عبارة عن  
التحيز فقد صرح المحققون بصحة المعارضة في التعريفات ثم اللازم من الامرين نفي أن يكون معنى القيام  
التحيز وأما أن معناه الاختصاص فلا بد من ضم مقدمة وهي انه لاثبات فاذا بطل أحدهما تعين الآخر  
[قوله ان التحيز صفة الخ] أي عرض قائم بالجوهر لان الاين من الموجودات العينية باتفاق الحكماء  
والمتكلمين فاقيل انه أمر اعتباري فلا يلزم أن يكون قيامه عبارة عن التبعية في التحيز ثم الجواب بانه  
لا فرق بين قيام العرض والاعتباري وهم  
[قوله وهكذا الى مالا نهاية له] فيكون للجسم في حيز واحد أو كوان غير متناهية والضرورة تكذبه  
وبرهان التطبيق يبطله

(قوله الامر الثاني الخ) يعني انه لا فرق بين قيام صفة العلم مثلا بذاته وبين قيامه بذات الحادث  
وليس فيه شائبة التحيز أصلا ونحقيقاً ولا تقديراً فلا يرد أن قيام العرض معناه التحيز لامطلق القيام حتى  
يرد النقض بقيام صفاته تعالى بذاته  
(قوله فلا نه لا ينقضي الخ) يعني أن قولك فالكل قائم به ان أردت به قيام الكل به ابتداء فاللازمة  
ممنوعة لان الانتهاء الى الجوهر لا يستلزم ذلك وان أردت به قيام الكل به ولو بالواسطة فاللازمة مسلمة  
لكن بطلان التالي ممنوع لانه المتنازع فيه  
(قوله والقول الخ) جواب سؤال مقدر لا يخفى تقريره

(قوله والقول بان التابع الخ) هذا القول وان ذكر في الاستدلال الاول وأجاب عنه المصنف بمنع

لا آخر اذ ليس هذا أولى من عكسه ممنوع لجواز ان يكون أحدهما لذاته مقتضيا لكونه متبوعا وعلا والآخر مقتضيا لكونه تابعا وحالا (وهو) أى ما ذكرناه من قيام العرض بالعرض مع الانتهاء بالآخر الى الجوهر (على النزاع) فان قيامه به مع عدم الانتهاء اليه مما لا يقول به عاقل وقد احتج بعضهم بوجه ثالث فقال لجواز قيام العرض بالعرض لجواز قيام العلم بالعلم ثم الكلام في العلم القائم بالعلم كالكلام في العلم الاول فيلزم التسلسل وهو مردود بان المتنازع فيه قيام بعض الاعراض المختلفة ببعضها دون التماثلة والمتضادة (احتج الفلاسفة)

[قوله لجواز قيام العلم الخ] اذ لا فرق بين عرض وعرض في جواز قيام أحدهما بالعرض دون الآخر فلا يرد أن الملازمة ممنوعة لان الخصم لم يدع جواز قيام كل عرض بكل عرض [قوله قيام بعض الاعراض الخ] لان المراد أنه هل يجوز قيام العرض بالعرض اذا لم يوجد مالع آخر والتماثل والتضاد مالع لانه يلزم اجتماع المثليين والمتضادين

مداره الا أن الشارح ذكره ههنا اشارة الى اندفاعه على تقدير تسليم ذلك المدار أيضا والى أنه لا يرد على جواب الوجه الثاني المبني على ذلك التسليم (قوله لجواز قيام العلم بالعلم الخ) فان قلت لا يلزم من جواز القيام القيام بالفعل حتى يلزم التسلسل قلت الجائز ما لا يلزم من وقوعه محال وقد لزم ههنا وهذا المقدار يكفي في الابطال لكن فيه بحث اما أولا فلأن المجوزين لقيام العرض بالعرض لا يجوزون قيام كل عرض بكل عرض كيف والعلم مشروط بحياة المحل عندهم اتفاقا فلا يجوزون قيامه بالعلم أصلا فالاولى ان يقال لجواز قيام السواد بالسواد وأما ثانياً فلا يتناقضه بكل نوع ممكن بان يقال لو أمكن ان يوجد فرد من الانسان لا يمكن ثان وثالث لا الى نهاية ويلزم التسلسل والحل ان امكان كل درجة في نفسها لا ينفي استحالة الكل لبطان التسلسل كما أشرنا اليه فليكن هذا على ذكر منك فانه ينفعك في مواضع فان قلت التعليق المذكور لا يبطل جواز قيام العرض بالعرض بدرجة واحدة قلت المجوزون لا يخصمون الجواز بها والمقصود ابطال كلامهم على أن للمدعى استلزام الجواز بدرجة جوازه بدرجات وبه يتم الدليل لولا ما أشر اليه في الحال السابق من الفرق فنأمل

[قوله وهو مردود بأن المتنازع فيه الخ] واذا كان المتنازع في المختلفات لا يجرى الدليل المذكور عند الاكثرين لامتناع وجود أنواع مختلفة عند أكثر المعتزلة وأكثر الاشاعرة كما سبق وفيه بحث لانهم اتفقوا على امكان أفراد غير متناهية لكل نوع وامكان أفراد النوعين المختلفين يكفي في اجراء الدليل بان يقال لو جاز قيام بعض الاعراض المختلفة ببعضها لجواز ان يقوم فرد من السواد بفرد من الخلاوة وفرد من الخلاوة بالفرد المذكور من السواد وهكذا الى غير النهاية اللهم الا ان يقال عدم تجوزهم قيام أحد المثليين بالآخر بناء على لزوم انتفاء الانبيلية لان المحل لما كان مع ماهية الحال كالسواد

على جواز قيام العرض بالمرض ( بأن السرعة والبطء ) عرضان ( قائمان بالحركة ) القائمة بالجسم ( فانها توصف بهما ) فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة ( دون الجسم ) فانه ما لم يلاحظ حركته لم يصح بالضرورة أن يوصف بأنه سريع أو بطيء ( والجواب أنه لا يصح ) هذا الاحتجاج ( لاهل مذهبنا فانهما ) أعنى السرعة والبطء ( ليسا عرضين ) ثابتين للحركة ( بل ) هما ( للسكنات ) أي السرعة والبطء لاجل السكنات ( المتخللة ) بين الحركات ( وقلتها وكثرتها ) فاصل البطء ان الجسم يسكن سكنات كثيرة في زمان قطعه المسافة وحاصل السرعة أنه يسكن سكنات قليلة بالقياس الى سكنات البطء ولا شك انهما بهذين المعنيين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة ( ولا على مذهبهم لجواز أن تكون طبقات الحركات ) ومراتبها متفاوتة بالسرعة والبطء ( أنواعا مختلفة بالحقيقة وليس ثمة ) أمر موجود ( الا

( قوله بل هما للسكنات الخ ) حمل اللام على التعليل على خلاف ما في قوله للحركة لان السرعة والبطء ليسا عارضين للسكنات بل للجسم ولقوله وقلتها وكثرتها فانه نص في التعليل والمقصود أن السرعة والبطء عارضان للجسم لاجل السكنات وتفاوت درجاتها لاجل قلتها وكثرتها كما بينه الشارح قدس سره بقوله يسكن سكنات فان السكون صفة الجسم أعنى الاكوان سبب لكونه ساكناً كما أن الحركات سبب لكونه متحركاً فما قيل ان عبارة الشرح تفيد أن السرعة والبطء نفس السكنات وعبارة المتن يفيد انهما لاجل السكنات وهم

( قوله لجواز أن تكون الخ ) لا يخفى أن كون مراتب الحركات مختلفة بالحقيقة لا يدخل له في الجواب فان خلاصته منع كون السرعة والبطء موجودين في الخارج لم لا يجوز أن يكون من الامور الاعتبارية التي يجوز اتصاف الاعراض بها وانما تعرض له ليظهر وجه اختلاف مراتبها فيهما ظهوراً تاماً بخلاف ما اذا كانت مراتبها متفقة فان اختلافها في السرعة والبطء يحتاج الى القول بأن ذلك لاختلاف أشخاصها وان السرعة والبطء أمر زائد على تشخصها

مثلاً علة تامة لتشخص المعين أعنى السواد الحال في ذلك المحل فاذا حل سواد في ذلك السواد لزم ان يتشخص بتشخص السواد الاول بوجود العلة التامة للتشخص الاول فتتقني الانشائية ومثل هذا الدليل يبطل ان يقوم سواد بمحل حلالة وبهذه الحلالة سواد آخر والا لزم انتفاء التمايز بين السوادين المحل للحلالة والحال فيها لتحقق العلة التامة لتشخص السواد الاول في السواد الثاني فان اعتبر انتفاء محلية الحلالة للسواد في تشخص السواد الاول فليعتبر انتفاء تشخص أحد المثلين في علة ذلك التشخص المعين فلا يلزم ارتفاع الانشائية في قيام أحد المثلين بالآخر أيضاً فتأمل فانه دقيق

( قوله أنواعا مختلفة بالحقيقة ) النعرض لاختلاف حقائق طبقات الحركات انما يفيد في تقرير الجواب

الحركة المخصوصة) التي هي نوع من تلك الانواع المختلفة الحقائق (وأما السرعة والبطء) اللذان يوصف بهما الحركات (فمن الامور النسبية) التي لا وجود لها في الخارج فانه اذا عرفت الحركات المختلفة بالحقيقة وقيس بعضها الي بعض عرض لها في الزمن السرعة والبطء (ولذلك) ولكونها أمرين نسبيين (اختلف حال الحركة فيهما) بحسب اختلاف المقايسة (فانها أي الحركة) تكون سريعة بالنسبة الي حركة وبطيئة (بالنسبة الي) حركة (أخرى) وعلى هذا فالسرعة والبطء وصفان للحركة اعتباريان ولا نزاع في وصف الاعراض بالامور الاعتبارية انما الكلام في وصفها بأمور موجودة وللعلماء احتجاج آخر وهو أن الخشونة والملاسة عرضان من مقولة الكيف قائمان بالسطح لانه الذي يوصف بهما والسطح عرض فأشار الي جوابه بقوله (وأما الخشونة والملاسة فان سلم أنهما كيفيتان) أي لا نسلم أنهما من باب الكيف بل هما من مقولة الوضع التي هي من النسب الاعتبارية وان سلم أنهما كيفيتان موجودتان (فقيامهما بالجسم لا بالسطح) المقصود السابع \* ذهب الشيخ الاشعري ومتبعوه من محقق الاشاعرة (الى أن العرض لا يبق زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي (على التفضي والتجدد) ينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله (وتخصيص كل) من الآحاد المنقضية المتجددة (بوقته) الذي وجد فيه انما هو (للقادر المختار) فانه يخصص بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه وان كان يمكن له

اقوله من مقولة الكيف قائمان الخ) لكونهما من الكيفيات المختصة بالكميات  
(قوله من مقولة الوضع) لانهما عبارتان عن استواء الاجزاء أو اختلافها بالانخفاض والارتفاع ومن  
هذا علم أن الوضع لا يعتبر فيه النسبة الى الامور الخارجة

بوجه آخر وهو ان طبقات الحركات أنواع مختلفة ممتاز بعضها عن بعض بالسرعة والبطء فيكونان ذاتيين للحركات وذاتي شيء لا يقوم به لانه متقدم عليه بالذات والقائم به متأخر عنه وأما على تقرير المصنف فليس له كثير نفع في المقصود وما يقال من ان التعرض له لتلا يتوهم ان السرعة والبطء سببان لامتياز الحركات في الخارج فيلزم ان يكونا موجودين مما لا يلتفت اليه لان الامتياز بالحقيقة لا ينافي الامتياز بالعارض أيضاً فلا يندفع التوهم ثم الامتياز في الخارج قديمت من معدوم فيه كالمعى اذا يكفي فيه اتصاف الممتاز الخارجي بهذا السبب في الخارج بقى ههنا بحث آخر وهو ان المفهوم من كلامه ان السرعة والبطء أمران اعتباريان والموصوف بهما موجود في الخارج وأنت خبير بأن المتصف بهما هو الحركة بمعنى القطع الذي هو أمر موهوم عندهم كما سيأتي فاطلاق الوجود عليها باعتبار انها تخيل من أمر موجود كما سيأتي

خلقه قبل ذلك الوقت وبعمده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بأن السبب المحوج الي المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقاءه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علواً كبيراً لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجدياً محتاجاً الى المؤثر دائماً كان الجوهر أيضاً حال بقاءه محتاجاً الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء أصلاً (ووافقهم) على ذلك (النظام والكمي) من قدماء المعتزلة (وقالت الفلاسفة) وجمهور المعتزلة (ببقاء الاعراض) سوى الازمنة والحركات والاصوات وذهب أبو علي الجبائي وابنه وأبو الهذيل الى بقاء الالوان والطعوم والزوايح

(قوله وانما ذهبوا إلخ) أي الباعث لهم على ذلك هذا القول والوجوه الثلاثة دلائل قادتهم الى صحة ذلك الحكم ولما كانت الوجوه مفيدة للحكم العام قالوا بعمومه وان لم يحتاجوا اليه في دفع ذلك الفساد [قوله فلزمهم استغناء إلخ] هذا بناء على حمل الخروج على معناه المتبادر اما على ما هو التحقيق من أن المراد به مسبوقية الوجود بالعدم فلا شك في اتصاف العالم به حال بقاءه فيكون محتاجاً الى المؤثر حالة البقاء من غير ارتكاب ذلك التحمل

(قوله شرط بقاء إلخ) يعني كونه شرطاً لبقائه أي وبقاؤه ممتنع بدونه فلا ينافي القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداءً لانه بعد كونه ممكناً [قوله هو العرض] وهو كونه في الحيز

(قوله وذهب أبو علي الجبائي وابنه إلخ) أي اتفقوا على بقاء هذه الاعراض دون العلوم والارادات والاصوات والكلام سواء اتفقوا على عدم بقائها كالارادات والاصوات والكلام أو اختلفوا فيه كالعلوم فانه ذهب ابنه الى بقائها مطلقاً وأبو علي الى بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا تكليف بها وعدم بقاء العلوم المكتسبة المكلف بها كما سيبيء في المقصد الثالث عشر في بيان محل العلم

(قوله وانما ذهبوا إلخ) يعني ان الملشأ الأصلي هو ذلك ثم انهم لما ارتكبوه دفعاً لهذا المحذور فتشوا متمسكاً فوجدوا الوجوه الثلاثة المذكورة في اثنتي عشرة الملشأ الأصلي وان كان لا يقتضي الا عدم بقاء الاعراض التي يحتاج اليها بقاء الجوهر الا أن هذه الوجوه تدل على عدم بقاء الكل فلذا عزموا الحكم أيضاً (قوله بان شرط بقاء الجوهر هو العرض) وذلك لان المجرد لم يثبت عندنا فالجواهر أما الجسم أو الجوهر الفرد وكل منهما ذو وضع يقتضي الاتصاف بالا كوان البتة ثم شرط بقاء الجوهر وجود العرض دون بقاءه وشرط وجود العرض وجود الجوهر لا بقاءه فلا دور فان قيل وجود الجوهر أيضاً مشروط بوجود العرض اذ يستدعي الاتصاف بالتحيز البتة ولو في أول زمان حدوثه فيدور قلنا نلزم الشرطية المتعاكسة أعني الدور المعية بلا توقف

دون العلوم والارادات والاصوات وأنواع الكلام وللمعتزلة في بقاء الحركة والسكون خلاف كما ستعرفه في مباحث الاكوان (قالوا) أي الفلاسفة (وما لا يبتغي) من الاعراض السيالة (يختص امكانه بوقته) الذي وجد فيه (لا قبل ولا بعد) أي لا يمكن أن يوجد قبل ذلك الوقت ولا بعده لاستناده الى سلسلة مقتضية لذلك الاختصاص (احتج الاصحاب) على عدم بقاء الاعراض (بوجوده) ثلاثة (الاول انها لو بقيت لكانت باقية) أي متصفة ببقاء قائم بها (والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض قلنا لانسلم أن البقاء عرض) بل هو أمر اعتباري يجوز أن يتصف به العرض كالجوهر وان سلم كونه عرضاً فلانسلم امتناع قيام العرض بالعرض \* الوجه (الثاني يجوز خلق مثله في الحالة الثانية) من وجوده لان الله سبحانه قادر على ذلك

(قوله يختص امكانه) أي امكان وقوعه دون الذاتي اذ لا اختصاص له بوقت دون وقت  
(قوله أي لا يمكن أن يوجد الخ) لامتناع حصول استعداده التام الا في ذلك الوقت  
(قوله أي متصفة الخ) دفع بذلك التفسير لزوم اتحاد الشرط والجزء  
(قوله بل هو أمر اعتباري) لانه الوجود بالقياس الى الزمان الثاني

[ قوله دون العلوم ] فيه نوع مخالفة لما ذكره الشارح في مباحث الكيفيات النفسانية أعنى المقصد السادس عشر الذي عقد لتعيين محل العلم الحادث حيث ذكر هناك ان أبا علي قال ببقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا يتعلق بها التكليف وان قال بعدم بقاء العلوم المكتسبة المكلف بها وان ابنه أبا هاشم أوجب بقاء العلوم مطلقاً ودفع المخالفة بين المنقولين عن أبي علي وان أمكن بان يراد بما ذكره هنا انه ذهب الى بقاء الالوان والطعوم والروائح مطلقاً دون العلوم مطلقاً بل انما ذهب الى بقاء بعضها لكن لا يتشبه في دفعها بين المنقولين عن أبي هاشم واعتبار اني القول ببقاء مطلق العلوم بالنظر الى الثلاثة دون كل واحد منها حتى يتشبه فيه أيضاً تعسف بارد لا يرتضيه طبع سليم فليتنامل

[ قوله قالوا وما لا يبتغي يختص امكانه بوقته ] المراد امكانه الوقوعي وهو استعداد موضوعه بالفعل لا الذاتي لان القول باختصاص امكانه بوقته يستدعي نفى الامكان قبل ذلك الوقت فيلزم الانقلاب من الامتناع الى الامكان ولهذا قالوا بازلية امكان كل ممكن ثم انهم وان قالوا باختصاص امكان كل حادث بوقت وقوعه كما علم من قواعدهم الا ان تخصيص ما لا يبقى بالذكر لاقتضاء سياق الكلام وحسن الانتظام اياه فانه لما ذكر أولاً ان الاشاعة حكموا بوجوب تجدد كل عرض وان مخصص كل من المتجددات بوقته ارادة الفاعل المختار ذكر ثانياً ان الفلاسفة بألفون في كل من الامرين حيث يحكمون بان المتجدد بعض الاعراض وان المخصص لذلك المتجدد بوقته انتفاء استعداد موضوعه له الا في ذلك الوقت وهذا القدر يكفي في التخصيص فليفهم



( اجماعاً فلو بقي ) العرض في الحالة الثانية من وجوده لاستحالة وجود مثله فيها والا ( اجتمع المثلان ) وذلك محال فبقاء الاعراض يوجب استحالة ما هو جائز اتفاقاً فيكون باطلا ( قلنا يخلفه ) الله تعالى ( فيه ) أي في ذلك المحل ( بأن يعدم الاول ) عنه لان جواز إيجاد مثله في محله في الحالة الثانية ليس مطلقاً بل هو مشروط باعدام الاول ولا استحالة فيه كالا استحالة في جواز إيجاد مثله في محله في الحالة الاولى على تقدير عدم إيجاد الاول فيها ( و ) أيضاً ماذا كرتتم ( يلزمكم في الجوهر ) لانه يجوز خالق مثله في حيزه في الحالة الثانية من وجوده اجماعاً فلو كان باقياً لا ممتنع خلق مثله كذلك لاستحالة اجتماع المتحيزين بالذات في حيز واحد فانتقض دليلكم \* الوجه ( الثالث وهو العمدة ) عند الاصحاب في اثبات هذا المطلب ( انها ) أي الاعراض ( لوبقيت ) في الزمان الثاني من وجودها ( امتنع زوالها ) في الزمان الثالث وما بعده ( واللازم ) الذي هو امتناع الزوال ( باطل بالاجماع وشهادة الحس ) فانه يشهد بان زوال الاعراض واقع بلا اشتباه فيكون الملزوم الذي هو بقاء الاعراض باطلاً أيضاً ( بيان الملازمة انه لو زال ) العرض بعد بقاءه ( فاما ) أن يزول ( بنفسه ) واقتضاء ذاته زواله ( واما ) ان يزول ( بغيره ) المقنض لزواله ( و ) ذلك ( الغير اما أمر وجودي يوجب عدمه لذاته ) أي لا باختياره فيكون فاعلاً

( قوله كما لا استحالة الخ ) اشارة الى النقض بانه لو تم لزوم امتناع وجود العرض في الحالة الاولى لان إيجاد مثله ممكن فيها فيلزم اجتماع التلين فكما أن إيجاد مثله فيها مشروط بعدم إيجاد الاول كذلك إيجاد مثله في الحالة الثانية مشروط باعدام الاول

( قوله واقع بلا اشتباه ) كالحركة بعد السكون وبالعكس والظلمة بعد الضوء وأمثالها لكن لإجراؤه في كل عرض يدعي بقاءه ظاهر الا أن يدعي الحدس بأن كل عرض يمكن زواله بواسطة احساس الجزئيات الكثيرة

( قوله لو زال الخ ) أي لو جاز زواله لزم من فرض وقوعه محال لانه لو زال فزواله حادث والحادث

( قوله كما لا استحالة الخ ) اشارة الى نقض اجمالي بانه لو صح ما ذكر لزم امتناع وجود عرض في

محله لان الله تعالى قادر على إيجاد مثله في ذلك المحل في ذلك الوقت فيلزم المحذور المذكور

( قوله فاما ان يزول بنفسه الخ ) فان قلت ههنا شق آخر وهو ان يعدم بطرو عرض على محله فيفتيه في الزمان الثاني فتفتي الاعراض القائمة به كما قيل في الفناء وفناء الاعراض وان كان قد يشاهد بلا فناء المحال الا أن الكلام في عموم الاستدلال قلت مال هذا الى زوال الشرط هو الجوهر وسيجيء الكلام فيه واعلم ان كون الفاعل الموجب هو بطرو الضد فقط وكون الامر العدمي زوال الشرط فقط مما يمنع واردة التمثيل مع بعده من العبارة لا يلائم وجه الابطال لانه مخصوص بطرو الضد زوال الشرط

موجبا (وهو طرو الضد) على محل المرض (أولا يوجه لذاته) بل باختياره (وهو) الفاعل الممدوم بالاختيار (واما) أمر (عدي وهو زوال الشرط و) هذه (الاقسام) الاربعة الحاصرة للاحتالات العقلية (باطلة اما زواله بنفسه فلان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب أن لا يوجد ابتداء) لان ما تقتضيه ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقتها عنه (واما زواله بطروضده) على محله (فلان حدوث الضد) في ذلك المحل (مشر وط بانتفاءه) عنه (فان المحل مالم يخل عن ضده لم يمكن اتصافه بضد) آخر (فلو كان انتفاؤه) عن المحل (معللا بطاريته) عليه (لزم الدور) لان كل واحد من انتفاء الضد الاول وطريان الضد الثاني موقوف على الآخر معال به (أو نقول) في ابطال هذا القسم (لما كان التضاد من الطرفين فليس الطاري بازالة الباقي أولي من العكس) وهو أن يدفع الباقي الطاري (بل الدفع) الصادر عن الباقي (أهون من الرفع) الصادر عن الطاري فيكون الدفع أقرب الى الوقوع من الرفع (واما زواله بعدم مختار فلان الفاعل بالاختيار لا بد له من أثر) يصدر عنه (والله اعلم

لا بد له من علة لان الحدوث علة الحاجة سواء كان وجوداً أو عدماً وبهذا اندفع ان اللازم من الدليل على تقدير تمامه عدم وقوع الزوال لا امتناعه وان عدم المعلول لعدم علته فالترديد المذكور لا معنى له لان ذلك على تقدير ان يكون علة الاحتياج الامكان وأما على تقدير كونها الحدوث فالحدث لا يحتاج في بقائه الى علة فضلا عن ان يكون عدمه لعدمها كما مر

(قوله وهذه الاقسام الخ) الاحتمالات العقلية اربعة لان زواله اما ان يكون لذاته أو لغيره والغير اما موجود أو معدوم والموجود اما موجب أو مختار اما حصرها في الاقسام الاربعة فممنوع لان الموجب لا يختص في طرو الضد والمعدوم لا يختص في زوال الشرط

(قوله أهون من الرفع الخ) لا يحتاج الرفع الى طريان الطاري وازالة الباقي بخلاف دفع الباقي فانه يحتاج الى منع الطريان فقط وهذا كما تري خطابي  
(قوله لا بد له من أثر الخ) اذ الارادة لا تتعاق باللفي المحض ولا يكون مقصوداً

(قوله بل الدفع أهون من الرفع) هذه مقدمة خطائية تتبادر اليه الافهام العامة فان الباقي والطاري لما كانا متساويين في أصل القوة وقد يقوى الباقي باستقراره في المحل فالظاهر انه يدفع ما يساويه بحسب أصل القوة وما قيل في بيانه من ان دفع الطاري انما يكون بعد وجوده في محل الباقي اذ لا يعقل تأثير في حالة العدم في الموجود بازالة وجوده كيف وحالة العدم مستمرة بلا تأثير ولا حالة وجوده في محل آخر فان تجويزه سفسطة ظاهرة بل حالة وجوده في محل الباقي فيلزم الاجتماع المستحيل مدفوع بان وجوده في محل الباقي وزوال الباقي عنه في آن واحد وان تقدم الاول على الثاني بالذات فلا محذور

فني محض لا يصلح أثراً) لاختار بل ولا لفاعل أصلاً (أو نقول) في إبطال كون زواله للمختار (ما أثره عدم فلا أثره) اذ لا فرق بين قولنا أثره لا وقولنا لا أثر له كما مر في بحث الامكان (فليس) الفاعل الذي اسند اليه زوال العرض (فاعلاً) أصلاً سواء فرض مختاراً أو موجناً (وأما زواله بزوال شرط فلان ذلك الشرط ان كان عرضاً) آخر (تسلسل) لانا نتقل الكلام الى العرض الذي هو الشرط فيكون زواله بزوال شرطه الذي هو عرض ثالث وهكذا فيلزم وجود اعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض (وان كان) ذلك الشرط (جوهر) والجوهر (في بقاءه) مشروط بالعرض لزم الدور) لان بقاء كل واحد من الجوهر والعرض مشروط ببقاء الآخر موقوف عليه (والاعتراض عليه) أي على هذا الدليل الذي عده عمدة

( قوله ولا لفاعل أصلاً ) اذ أثر الفاعل لا يكون لاشيئاً محضاً

( قوله فلان ذلك الشرط ان كان عرضاً الخ ) انحصار الشرط في العرض والجوهر بمنسوع لجواز أن

يكون أمراً اعتبارياً

( قوله فيلزم وجود الخ ) أي حين زوال العرض وجود اعراض غير متناهية وهو محال

( قوله لان بقاء كل واحد من الجوهر الخ ) اما كون بقاء العرض مشروطاً بالجوهر فبالعرض وأما

كون الجوهر مشروطاً ببقاء العرض فلان وجود الجوهر مشروط بوجود العرض كالسكون في الحيز

مثلاً في كل زمان فان قلتم تجدد الا كوان ثبت المطلوب وهو امتناع بقاء العرض وان قلتم ببقائها كان بقاء

الجوهر مشروطاً ببقائه وفيه بحث اما أولاً فلانه انما يلزم الدور لو كان العرض الذي هو مشروط بعينه

العرض الذي هو شرط وكذا الجوهر الذي هو شرط بعينه الجوهر الذي هو مشروط وكلا الامرين

غير لازم وأما ثانياً فلانا لا نسلم ثبوت المطلوب على تقدير القول بتجدد العرض الذي هو شرط بقاء الجوهر

انما اللازم منه امتناع بقاء ذلك العرض

( قوله وان كان جوهر) والجوهر مشروط بالعرض لزم الدور ) قد أشرنا في أول المقصد الى جواز

ان يكون مثله من قبيل الشرط المتعاكس لا بد لنفيه من دليل على ان الدور لو سلم فانما هو على تقدير

كون الجوهر الشرط محل العرض الزائل فاما لو عمم فلا يظلم الدور وانما لم ينتقل الكلام الى زوال

الجوهر الشرط لانه محسوس والتشكيك فيه سفسطة لا يعاب به فان قلت قد يشاهد ان العرض يزول

محله فلا حاجة في ابطال كون زوال العرض بزوال شرطه الجوهر الى الزام الدور قلت ما ذكرته

ابطال في بعض المواد والمدعي كلي بقي شيء وهو ان بقاء الجوهر عند المستدل مشروط بوجود العرض

لا ببقائه على تقدير عدم بقاء الاعراض كما سلف منا في أول المقصد فعلى تقدير بقاء الاعراض ينبغي ان

يثبت المستدل لزوم كون شرط بقاء الجوهر بقاء العرض لانفس وجوده حتى يلزم الدور بزعمه اذ مجرد

بقاء العرض لا يستلزم ان يكون نفسه شرط بقاء الجوهر كما لا يخفى

أنا مختار ( أنه يزول بنفسه قولك فلا يوجد ) ابتداء ( ممنوع لجواز أن يوجب ) ذاته ( العدم في الزمان الثالث أو الرابع خاصة ) أي دون الزمان الثاني فلا يلزم أن يوجب ذاته العدم مطلقاً حتى يكون ممتنعاً فلا يوجد ابتداء بل يلزم أن يكون اقتضاء ذاته عدمه في زمان مشروطاً بوجوده في زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة ( ثم هذا ) الدليل الذي ذكرتموه ( وارد عليكم في الزمان الثاني بعينه ) وذلك بأن يقال لا يجوز زواله في الزمان الثاني لأن زواله فيه إما لغيره إلى آخر الكلام ( فها هو جوابكم ) عنه في صوة النقض ( فهو جوابنا ) عنه في صورة النزاع ( وأيضاً قد يزول بضد ) طارئ على محله ( قولك حدوثه ) في ذلك المحل ( مشروط بزواله ) عنه ( قلنا أن أوجب في الشرط تقدمه ) على المشروط ( منعتنا ) كون حدوث الضد الطارئ مشروطاً بزوال الضد الباقي إذ لا دليل عليه سوى امتناع الاجتماع ولا دلالة له على هذا الاشتراط ( والا ) أي وإن لم توجب في الشرط تقدمه بل اكتفيت بمجرد امتناع الانفكاك ( لم يمتنع التعاكس ) كما مر فجاز أن يكون كل منهما شرطاً للآخر ويكون الدور اللازم منه دور معية ( كما أن دخول كل جزء من ) أجزاء ( الحلقة ) الدوارة على نفسها ( في حيز ) الجزء ( الآخر مشروط بخروج الآخر عنه وبالعكس ) ولا محذور في ذلك لأن مرجعه إلى تلازمهما ( وبالجمله ) أي سواء جوز التعاكس في الاشتراط أولاً ( فهما ) أي زوال الباقي وطريان الحادث ( معاً في الزمان ) وهذه المعية لا تنافي العلية ( إذ العلية تقدم في العقل فقد يكون طريانه علة ) لزوال الباقي ( مع كونهما معاً في الزمان كالعلة والمعلول )

( عبد الحكيم )

( قوله ثم هذا الدليل الذي ذكرتموه الخ ) لا يخفى أنه يلزم على هذا التقدير إيراد النقض في أثناء المنوع ولو أشير بهذا الدليل الذي أقيم على امتناع أن يكون زواله بنفسه مع انكم قلتم بامتناع بقاءه في الزمان الثاني لذاته فها هو جوابكم فهو جوابنا لكان أحسن وأنظم بما قبله واعلم أن هذا النقض مندفع عندهم لأنهم يقولون إن العرض مطلقاً لا يقبل إلا الموجود المتجدد آناً فآناً كالأعراض الغير القارة عندهم بخلاف ما إذا كانت باقية فإن زوالها بعد بقاءها لا بد له من علة

( قوله إذ لا دليل عليه الخ ) أي ليس مايتوهم دليلاً سوى هذا فلا ينافي قوله ولا دلالة عليه

( قوله ويكون الدور اللازم منه ) أي من التعاكس في الاشتراط بمعنى امتناع الانفكاك دور معية وإن لم يكن بالنظر إلى فرض كون طرو الضد علة لزواله دور معية فلا يرد أن دور المعية شرط فيه عدم التوقف من الطرفين وإن يكونا في مرتبة واحدة وفيما نحن فيه على تقدير التعاكس ليس كذلك

فانهما متقاربان بحسب الزمان مع كون الصلة متقدمة في العقل والحكم بأن الطارئ ليس  
أولى بإزالة الباقي من عكسه باطل لان الطارئ أقوى لقربه من السبب وبعد الباقي عنه  
( وأيضاً فقد يزول لان الفاعل الذي فعله لا يفعله لا لانه يفعل عدمه وذلك لا يحتاج الى  
أثر للفاعل ) صادر عنه بل مجرد امتناع الفاعل من ابقاء ما فعله كاف في زواله ( وأيضاً  
لا نسلم أن العدم لا يصلح ) أن يكون ( أثراً ) صادراً عن الفاعل ( نعم ذلك ) مسلم ( في العدم  
المستمر وأما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل ) كالوجود الحادث ( وما الدليل على  
امتناعه وأيضاً فقد يزول بزوال شرط قولك هو الجوهر ) اذ لو كان عرضاً تسلسل واذا كان

( قوله والحكم بأن الطارئ الخ ) جواب عن الوجه الثاني المذكور بقوله أو نقول لما كان التضاد  
من الطرفين الخ ترك المصنف لظهوره  
( قوله لقربه من السبب ) بناء على عدم تخال زمان الحادث بينه وبين السبب بخلاف الباقي وهذا  
أيضاً خطائي

( قوله لان الفاعل الذي فعله ) في الزمان الاول والثاني لا يفعله أى في الزمان الثالث  
( قوله بل مجرد امتناع الخ ) هذا في المختار ظاهر بأن لم يتعلق ارادته ببقائه وأما في الموجب فبأن لم  
يتعلق إيجابه ببقائه بانتفاء شرط من شروط إيجابه وقاعيته  
( قوله كالوجود الحادث ) يعني لافرق بين الوجود الحادث والعدم الحادث في انهما حادثان فكمكان  
الاول أثر الفاعل الموجد فلم لا يجوز أن يكون الثاني أثر الفاعل المعدم  
( قوله قولك هو الجوهر فيدور الخ ) اعلم أن كلام المصنف مختل اما أولاً فلان المستدل لم يقل بأن  
ذلك الشرط هو الجوهر بل ردد بين كونه عرضاً وجوهراً وعلى التقديرين لزم محال وأما ثانياً فلان  
المستفاد من ظاهر قوله فانه ممنوع منع لزوم الدور على تقدير كونه جوهرراً والسند يفيد لزوم الانتهاء  
وانتفاء لزوم التسلسل فأزال الشارح قدس سره اختلاله بأن كونه جوهرراً بعد ابطال كونه عرضاً في  
قوة ادعاء كونه جوهرراً بابطال كونه عرضاً وابطاله بلزوم الدور والامر في ذلك بين وبأن قوله ممنوع  
راجع الى مجموع قوله هو الجوهر فيدور وذلك بمنع كونه جوهرراً بناء على ارجاع هذا المنع الى منع دليله

[ قوله لقربه من السبب وبعد الباقي عنه ] الممكن لا يفارق السبب حتى الحدوث والبقاء لحديث  
القرب محل تأمل

( قوله وأما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل ) اذ مآله ازالة الامر الوجودي وهو أمر وجودي  
يصاح أثراً للفاعل فالفرق بين العدم المستمر والعدم الحادث ظاهر على هذا التوجيه ان فرض الفاعل  
موجباً وأما اذا فرض مختاراً فالفرق أظهر لان العدم المستمر أزلي فلا يستند الى الفاعل المختار لما قرر  
من ان أثر الفاعل المختار يكون حادثاً بخلاف العدم الحادث

ذلك الشرط هو الجوهر المشروط في بقائه بالمرض (فيدور لنا ممنوع) اذ لا دور ولا تسلسل (ولم لا يجوز أن يكون) ذلك الشرط (اعراضاً لا تبقى على التبادل الى أن تنتهي الى ما لا يدل عنه وعنده يزول) يعني أن الاعراض عندنا قسماً قسم يجوز بقاؤه كاللوان وقسم لا يجوز بقاؤه كالحركات وحينئذ جاز أن يقال شرط المرض الباقي عرض لا بد منه من أعراض متعددة من الاعراض التي لا تبقى بذاتها كدورات متعددة من الحركات مثلاً فيكون كل واحد من تلك الاعراض المتعددة بدلاً عن الآخر فيستمر وجود ذلك المرض باستمرار شرطه مادام يتبادل تلك الاعراض فإذا انتهت الى ما لا يدل عنه كالدورة الأخيرة من تلك الدورات المحدودة فقد زال الشرط فيزول العرض الباقي بلا تسلسل وجاز أيضاً أن يقال شرط المرض الباقي هو الجوهر وشرط الجوهر هو تلك الاعراض المتبادلة فلا يلزم دور وإنما اعتبر في الشرط تبادل الاعراض الغير القارة لان الواحد من هذه الاعراض لا بقاء له فلا يبقى ما هو مشروط به هكذا ينبغي أن يضبط هذا الكلام (واعلم أن النظام طرد هذا الدليل الثالث الذي هو العمدة في الاجسام فقال والاجسام أيضاً) كالأعراض

أعني قوله اذ لو كان عرضاً تسلسل ومنع لزوم الدور على تقدير كونه جوهرًا وهذا معنى قوله أي لا دور ولا تسلسل وان قوله ذلك في السند اشارة الى أن مطلق الشرط أهم من شرط بقاء العرض وشرط بقاء الجوهر ولذلك أطلق الشرط فيصير محصل الكلام قلنا ممنوع كونه هو الجوهر لجواز أن يكون شرط بقاء العرض اعراضاً متبادلة منتسبة الى عرض لا يدل له فلا يلزم التسلسل ومنوع لزوم الدور لجواز أن يكون شرط بقاء الجوهر اعراضاً متبادلة فيكون العرض الباقي مشروطاً بجوهر مشروط بقاءه بتلك الاعراض فلا يلزم الدور وعلى هذا يكون المتن مع اختصاره مشتملاً على الجواب باعتبار كل من الشقين والى هذا التدقيق أشار الشارح قدس سره بقوله هكذا ينبغي أن يضبط هذا الكلام (قوله طرد هذا) بأدني تغيير فقال لو بقيت الاجسام لا متع زواها لكن زواها معلوم بالاجماع

(قوله وشرط الجوهر هو تلك الاعراض المتبادلة) فلا دور لان مآله اشتراط بقاء الجوهر بواحد من تلك الاعراض بلا قيد التعيين لا بمجموعها وهذا الواحد يتوقف على وجود الجوهر لا على بقائه فلا دور وان لم يجوز التعاكس فان قلت بقاء الجوهر موقوف على بقاء نوع تلك الاعراض وبالعكس فيدور قلت لو سلم بقاء النوع مع تجدد جميع الجزئيات فلا نسلم احتياج النوع الى هذا الجوهر بل الى مطلق الجوهر فلا دور

[قوله واعلم ان النظام طرد الخ] عدم ثبوت الضد للجوهر باعتبار اشتراط الموضوع فيه دون الاكتفاء بالحل المطلق لا ينافي هذا الطرد اذ غاية سقوط هذا الشق من التزديد المذكور وبهذا القدر

(غير باقية بل تجدد حالاً خلاً) وسيرد عليك في الكتاب أن الجسم ليس بمجموع اعراض مجتمعة خلافاً للنظام والنجار من المعتزلة وعلى هذا النقل يلزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام على مذهبه بلا حاجة الى طرد الدليل فيها وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام

وبشهادة الحس بيان للملازمة انها لو زالت فاما بنفسها فيلزم امتناعها وبغيرها اما بوجودى موجب أو مختار فيلزم ان يكون العدم والنفي الصرف أثراً للفاعل وأيضاً لا فرق بين قولنا لا أثر له وأثره لا وأما بزوال شرط فان كان جوهرنا نقلاً للكلام في زواله فيكون بزوال جوهر آخر ويتسلسل وان كان عرضاً وبقاء العرض مشروط ببقاء الجوهر فلو كان بقاء الجوهر مشروطاً ببقائه يلزم الدور في هذا التقرير أسقط كون الفاعل الموجب طريان الضد اذ لا تضاد في الجواهر وأثبت عدم كون الشرط جوهرًا بما أثبت في أصل الاستدلال وهو كونه عرضاً وهذا الفرق لا يضر في طرد الدليل على ما توهم

[قوله يلزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام] لان المستفاد من قوله ان الجسم مجموع اعراض مجتمعة انها باقية على عروضيتها وصارت بسبب الاجتماع أجساماً فيكون تجدها موجباً لتجدها هذا لكن في شرح التجريد ان المذكور في كتب المعتزلة أن مثل الاكوان والاعتقادات والآلام والاشذات وما أشبه ذلك اعراض لا تدخل لها في حقيقة الجسم وفقاً وأما الالوان والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر بل أجسام حيث صرح بان كلام من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكشيف الذي هو الجاد

(قوله بلا حاجة الى طرد الدليل) لعل المراد من طرد الدليل اجراؤها في جزئي من جزئيات ما قيم عليه خلفاء فيه كما سيجيء في التنبيه المذكور في المقصد الثالث في أن الاجسام باقية حيث قال الدليل لما قام في الاعراض طرده النظام في الاجسام فقال بعدم بقائها أيضاً قال الآمدي وذلك لانه مبني على أصله وهو أن الجوهر مركب من الاعراض انتهى فعلى هذا لزوم تجدد الاجسام من تجدد الاعراض لا ينفى الاحتياج الى الطرد

لا يخرج الدليل من كونه ذلك الدليل

(قوله وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام عنده مركبة من الجواهر الافراد) فيه بحث لان تركيب الجسم من الجواهر الافراد الغير المتناهية وان كان مشهوراً من مذهبه الا أن الجوهر الفرد بل الجوهر مطلقاً مركب عنده من محض الاعراض المجتمعة كما سيجيء في موقف الجوهر فالاجزاء الغير المتناهية عنده جواهر غير متناهية مركب كل منها من الاعراض المجتمعة ولا فرق في الاحتياج المذكور وعدمه بين القولين لان مبنى نفي الاحتياج على تقدير كون الجسم مجموع الاعراض المجتمعة هو ان المركب من محض الاعراض يلزم ان يكون عرضاً كما يشهد به البدئية وان كان جوهرًا عند النظام فالدليل الدال



لده مركبة من الجواهر الافراد كما هو المشهور من مذهبه ويؤيد ما ذكرناه قوله (ومنه)  
 ي ومن طرد هذا الدليل في الاجسام (يعلم أنه يرد الاجسام تقضا عليه) أي على هذا  
 دليل عند القائل ببقاء الاجسام (وقد يجاب عنه) أي عن هذا النقض (بأنه) يعني الجسم  
 الجواهر مطلقا (قد يزول لعرض يقوم به) أي بخلق الله سبحانه عرضا منافيا للبقاء  
 يقوم ذلك العرض بالجواهر فيزول (كالقضاء عند المعتزلة) فانه عندهم عرض اذا خلقه الله  
 ثبت الجواهر كلها فان قيل المشهور عن المعتزلة البصرية أن القضاء عرض مضاد للبقاء يخلقه  
 الله لا في محل فتعني به الجواهر فلا يكون قائما بالقائي كما ادعيتوه أجيب بأنه جاز أن

(قوله وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام الخ) وما قيل ان الجوهر الفرد عنده مركب من الاعراض  
 فلا فرق بين القوانين في عدم الحاجة الي الطرد فوهم اذ النظام لا يقول بالجواهر الفرد فضلا عن تركبه  
 من الاعراض كيف والتركيب ينافي الفردية قال في شرح التجريد انه لما صرح بأن في الجسم أجزاء  
 غير متناهية موجودة بالفعل لزمه القول بالجزء لانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصل فيه بالفعل  
 فما لا يكون حاصل في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون أجزاءه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا  
 عنه غير معترف به فعنى قوله مركبة من الجواهر الافراد مركبة من الاجزاء التي هي الجواهر الافراد  
 في الواقع لانه معترف به

(قوله ويؤيد ما ذكرناه الخ) فان القائل ببقاء الاجسام انما يقول بتركبها من الجوهر الفرد  
 (قوله عرض اذا خلقه الله الخ) اما متعدد كما قال أبو علي انه تعالى يخلق لكل جوهر فناء واما غير  
 متعدد كما قال غيره ان فناء واحدا يكفي لفناء كل الاجسام

على تجدد الاعراض دال على تجدد الجسم لاندراجها فيها فلا احتياج الى طرد الدليل فيه كما لا احتياج  
 الى طرده في خصوصيات الاعراض وهذا اللزوم لا يختلف على القولين كما لا يخفى على المتأمل اللهم الا  
 ان يثبت عنه نقل آخر وهو القول بالجزء على نحو ما قال به سائر المتكلمين وان لم يذكره المصنف  
 وبما ذكرناه يظهر ان عدم الاحتياج الى طرد الدليل على ما يشهد به البديهة لا على ما ادعاه النظام من  
 جوهرية المجموع وانما لم يجعل مبي نفي الاحتياج المذكور ان تجدد الجزء يستلزم تجدد الكل وان  
 سلم جوهرية الكل كما يشهر به عبارة اللزوم لان فيه شائبة تعيين الطريق في اثبات تجدد الجسم فلا  
 يكون قولنا معتدا به فتأمل

[قوله أجيب بأنه جاز الخ] هذا هو المعقول اذ لو كان لا في محل دائما لسكان نسبته الى جميع  
 الجواهر على السواء فزوال بعضها به دون آخر ترجيح بالامرجح لكن المفهوم من سياق الكلام انه  
 احتمال صرف ليس بمنقول عن المعتزلة ولهذا عدل عنه وقال والاولى الخ

يخلق أولاً لا في محل ثم يتعلق بمحل أراد الله افناءه والاولى أن يقال المقصود تشبيه ذلك العرض بالفناء على مذهبهم في مجرد كونه منافياً للبقاء وان افترقا في أن أحدهما قائم بالمحل دون الآخر (أو) بأنه قد يزول الجوهر لمرض (لا يخلقه الله فيه عندنا يريد أن ما ذكر أولاً هو طريق زوال الجواهر على رأي المعتزلة ولنا في زوالها طريق آخر وهو أن لا يخلق الله الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها فتزول قطعاً (والجواب) عن جواب

(قوله والاولى الخ) لان ما ذكره أولاً مجرد جواز عقلي لم يثبت قسله منهم مع انه على القول بعدم تعدده يلزم قيام عرض واحد بمحال كثيرة  
(قوله أن يقال المقصود الخ) فحينئذ قواء عند المعتزلة متعلق بقوله كالفناء لا بقوله يزول في الوجه الاول (قوله لمرض لا يخلقه الخ) اشارة الى أن قوله أولاً يخلقه الله عطف على قوله يقوم به وفيه أن زواله بعدم خلق العرض فيه لا بمرض لا يخلقه الله الا أن يعتبر الحيثية أي من حيث انه لا يخلقه (قوله ان ما ذكر أولاً) وهو زواله بمرض يقوم به سواء كان الفناء أو غيره  
(قوله على رأي المعتزلة) حيث قالوا الفناء ان عرض  
(قوله ولنا في زوالها الخ) لم يرد بقوله عندنا اختصاص هذا الطريق بنا وانه لم يذهب اليه غيرنا كافي الطريق الاول كيف والسكبي ذهب الى أن زواله بان لا يخلق الله تعالى فيه العرض الذي هو البقاء (قوله لا يمكنه خلو الجواهر عنها) كالا كون

(قوله يريد ان ما ذكره أولاً هو طريق زوال الجواهر عند المعتزلة) وجه اختصاص الطريق الاول بالمعتزلة ظاهر على التوجيه الاول لان الفناء عندنا ليس بمرض بل هو أمر عديم أعنى عدم البقاء كيف وانه من الانواع المتكررة اذ لو وجد لاتصف بالفناء والابقى محله أيضاً وقد قرر ان الانواع المتكررة عديمات وأما على التوجيه الثاني الذي أورده وعده أولى ففيه خفاء لان المشهور من المعتزلة انهم يثبتون الفناء عرضاً يخلقه الله تعالى لا في محل فيفنى الجواهر به وعند بعضهم الفناء قائم بالفاني ذكره في نبوات شرح المقاصد وأما انهم يثبتون عرضاً آخر شبيهاً بالفناء ومفارقاً له فيما ذكره ليس بمنقول عنهم ولو حمل على الاحتمال العقلي فعدم تجويزنا اياه ليس بظاهر الوجه اللهم الا ان يقال لما جاوز المعتزلة الفناء على الوجه الذي ذكره فالا قرب ان تجويز مثله والقول بعدم الجواهر بهذا الطريق أيضاً مخصوص بهم وأما وجه اختصاص الطريق الثاني بنا فكأنه مبني على ان مذهب المعتزلة ان طريق زوال الجواهر خلو عرض يقوم به ليس الا لكونه لا يخلو عن شوب الا ان ثبت ان المعتزلة يجوزون خلو الجواهر عن الاعراض كلها دون الاشاعة اذ لو لم يثبت التجويز المذكور فعدم خلو عرض ما من الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها يكون سبباً لزوال الجواهر فلم يخصون طريق الزوال بخلو الفناء

النقض أن يقال ( ان جوزتم ) في فناء الجوهر الباقي ( ذلك ) الذي ذكرتموه من أنه يقوم به عرض ينافي بقاءه أو لا يخلق الله فيه عرضاً لا يمكن بقاؤه بدونه فليجز مثله في فناء ( المرض ) الباقي فلا يتم الدليل في أصل المدعى أيضاً ( إلا أن تمود ) أنت أو يمود المستدل ( الى أن المرض لا يقوم به عرض ) فلا يتصور فناؤه بأحد الوجهين المذكورين في فناء الجواهر ( والكرامية ) من المتكلمين ( احتجوا به ) أي بهذا الدليل ( علي ان العالم لا يعدم ) ولا يصح فناء الاجسام مع كونها محدثة ( اذ قد بينا استلزام البقاء لامتناع الزوال وبقاء الاجسام ضروري ) لاشبهة فيه أصلاً فيمتنع زوالها قطعاً ( وسيأتيك ) في مباحث صحة الفناء على العالم ( زيادة بحث عن هذا الموضوع ) يزداد بها انكشافه عليك ( ثم للقائلين ببقاء الاعراض طرق \* الاول المشاهدة ) فانا نشاهد الالوان باقية فانكار بقائها قدح في الضروريات ( قلنا لادلالة لها ) أي للمشاهدة على أن الشاهد أمر واحد مستمر لجواز أن يكون أمثالا متواردة بلا فصل ( كالماء الدافق من الانبوب يرى ) أمراً واحداً ( مستمراً ) بحسب المشاهدة ( وهو ) في الحقيقة ( أمثال متواردة ) علي الاتصال ( الثاني ) أن يقال اذا جوزتم توارد الامثال

( قوله أي بهذا الدليل ) الدال على استلزام البقاء امتناع الزوال باستثناء عين المقدم لينتج عين التالي يشهد به قوله اذ قد بينا استلزام البقاء فلا يرد ان الدليل السابق استدلال باستثناء تقيض التالي لينتج تقيض المقدم فكيف يصح الاحتجاج به على ان العالم لا يعدم ( قوله ولا يصح فناء الاجسام الخ ) أفاد بالعطف ان ليس المراد ان العالم بجميع أجزائه من الاعيان والاعراض لا يعدم فان انكار زوال الاعراض مكابرة بل المراد ان الاجسام لا تعدم وانما يقع فيها التغير من حال الى حال ومن تركيب الى تحليل

[ قوله في مباحث الخ ] أي في التنبيه المذكور في المقصد الثالث

[ قوله لادلالة لها الخ ] ولو سلم فالحس يغلط كثيراً فليكن هذا من أغلاطه

( قوله الثاني الخ ) حاصله قياس بقاء الاعراض على بقاء الاجسام بجامع استمرار مشاهدتهما والنشيك

( قوله الا ان تعود الي أن العرض لا يقوم به عرض ) اذا اشترط قيام الفناء بالفاني في أول الامر أو في ثانيه فوجه هذا العود ظاهر وان لم يشترط أصلاً كما هو المشهور عن المعتزلة فلا اذ يمكن ان يكون زوال العرض لعرض يخلقه الله تعالى لا في محل وأما كون زوال العرض لعرض يخلقه الله تعالى في محل العرض الزائل فيزول في ثاني الحال فيزول العرض القائم به فهو راجع الى اشتراط بقاء الجوهر في بقاء العرض وقد مر ما فيه تأمل

في الاعراض ( فليجز مثله في الاجسام ) فيلزم أن لا يجزم ببقاء الاجسام وهو باطل اتفاقا ( فلنا ) ما ذكرتم ( تمثيل ) وقياس فقهي ( بلا جامع ) فكان فاسداً ( وليس حكمنا ببقاء الاجسام بمشاهدة استمرارها ) حتى يحمل مشاهدة الاستمرار على جامعة في ذلك التمثيل ( بل ) حكمنا ببقاء الاجسام ( بالضرورة ) العقلية لا بالمشاهدة الحسية ( وبانه لولاه ) أي لولا بقاء الاجسام ( لم يتصور الموت والحياة ) لان الموت كما هو المشهور عدم الحياة عن محل اتصف بها واذا لم تكن الاجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحياة ( الثالث المرض يجوز اعادته وهو ) أي اعادته بتأويل أن يعاد ( وجوده في الوقت الثاني ) الذي هو بعد وقت عدمه الذي هو عقيب وقت وجوده ( واذا جاز ) وجود العرض في وقتين ( مع تخلل العدم ) بينهما في وقت متوسط بين الوقتين ( فبدونه ) أي فوجوده بدون تخلل العدم بل على سبيل الاستمرار ( أولى ) بالجواز فلا يمنع بقاء الاعراض ( فلنا الشيخ منع اعادة المرض ) ولا ضرر عليه في ذلك ( وان سلم ) ان الاعادة جائزة ( فقياس بلا جامع ) أي قياس وجوده في الوقتين بلا تخلل العدم على وجوده فيهما بدونه قياس لا جامع فيه ( ودعوى الاولوية ) أي اولوية الوجود بلا تخلل العدم بالجواز ( دعوى بلا دليل ) عليها لجواز ان يكون تخلل العدم شرطاً للوجود في

في بقاء الاعراض لجواز ان يكون استمرارها بتجدد الامثال يوجب التشكيك في بقاء الاجسام لذلك ( قوله بالضرورة العقلية ) فان العقل يحكم بديهته بأنه لولا بقاء الاجسام لا رفع الامان عن العقل والعرف والشرع واختل النظام

( قوله كما هو المشهور ) اشارة الى انه لو فسر الموت بعدم الحياة عن مثل ما اتصف بالحياة يصح الحكم بالموت لكنه خلاف المشهور

( قوله بتأويل ) ان كان التأويل لاجل تذكير الضمير فلا حاجة اليه لانه لتذكير الخبر ولان المصدر الذي لا يفرق بينه وبين مذكروه بالناء يجوز فيه التذكير والتأنيث وان كان بواسطة حمل الوجود عليه فلا إشكال باق لعدم صحة حمل الوجود على ان يعاد أيضاً حقيقة وطريق التسامح وسيع

( قوله ولا ضرر عليه ) لانه لا يخلل بمحشر الاجساد اذ الاعراض لا تعاد أصلاً انما الخلاف في انه بجميع الاجزاء الاصلية وباعادتها بعد الانعدام

( قوله بتأويل ان يعاد ) الموجع الى التأويل لفظي ومعنوي أما اللفظي فهو تذكير الضمير وأما المعنوي فلأن الاعادة إيجاد لا وجود

( قوله ولا ضرر عليه في ذلك ) أي بحسب الشرع فان النع المذكور لا ينافي القول بمحشر الاجساد لجواز ان يعاد الاجساد مع توارد الامثال من الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها على تلك الاجساد

الوقت الثاني فيمكن الاعادة دون البقاء (بل) تقول (ذلك) أعني الوجود في الوقتين مع  
تخلال العدم (عندنا جائز وهذا) أي الوجود فيهما بلا تخلل (ممتنع) فلا يصح قياس الثاني  
على الاول في الجواز أصلا وقد يقال كما ان الحكم ببقاء الاجسام ضروري يحكم به العقل  
بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالالوان ضروري يحكم به العقل بمعونته  
أيضا والطرق المذكورة تنبيهات على حكم ضروري فالمناقشة فيها لا تجدى طائلا  
المقصود الثامن العرض الواحد بالشخص (لا يقوم بمحلين ضرورة) أي هذا  
حكم معلوم بالضرورة ولذلك (نجزم بأن السواد القائم بهذا المحل غير) السواد  
(القائم بالمحل الآخر) جزما يقينا لانحتاج فيه الى فكر (ولافرق بينه) أي بين  
جزمنا بأن العرض الواحد لا يقوم بمحلين (وبين جزمنا بأن الجسم) الواحد (لا يوجد)  
في آن واحد (في مكانين) فكما أن الجزم الثاني يدهى بلا شبهة فكذا الاول ولسنا نقول  
نسبة العرض الى المحل كنسبة الجسم الى المكان فلو جاز حله في محلين لجاز حصول  
الجسم في مكانين حتى يرد عليه ان النسبتين ليستا على السواء لا مكان حلول اعراض  
متعددة معا في محل واحد وامتناع اجتماع جسمين في مكان واحد (ويؤيده) أي يؤيد  
ما ذكرناه من ان العرض يمتنع أن يقوم بمحلين (ان العرض انما يتمين) ويتشخص (بمحله)

(قوله يحكم به العقل الخ) قد عرفت أن حكم العقل ببقائها يدهى من غير معونة من الحس  
(قوله أي هذا حكم معلوم بالضرورة) يعني أن قوله ضرورة متعلق بما يستفاد مما قبله أي يحكم به  
ضرورة لا بقوله لا يقوم  
(قوله لامتناع توارد الخ) فان كل محله مع جميع ما يتوقف عليه وجود العرض علة تامة له فيلزم  
توارد المستقلين

(قوله وهذا أي الوجود فيهما بلا تخلل ممتنع) لانه يلزم حيلث قيام العرض أعني البقاء بالعرض  
وقد مر بطلانه وأما ان تخلل العدم بين زمانين وجود العرض فلا يلزم هذا المحذور هذا هو الفارق بين  
تجويز اعادة العرض مع تخلل العدم وعدم تجويز وجود في زمانين بدون ذلك التخلل وان مر تضعيف  
هذا الفارق بمنع كون البقاء عرضا

(قوله لامتناع توارد العلتين على شخص واحد) وهذا لازم على ذلك التقدير لان كل واحد من  
المحلين وان لم يكن علة مستقلة لكنه مع جميع ما يتوقف عليه ذلك الشخص علة تامة له لا يقال لم  
لا يجوز ان يكون مجموع المحلين علة واحدة لتشخص ذلك العرض القائم بكل منهما لانا نقول لانه يلزم

كأمر فلو قام عرض واحد بمحلين لكان له بحسب كل محل تعيين وتشخص لامتناع توارد العلتين على شخص واحد وإذا كان له تعيينان كان الواحد اثنين وهو محال وليس هذا استدلالا لأن الحكم ضروري بل هو تأييد له ببيان لميته (فإن الشيء) المعلوم بالبدئية (إذا علم بلميته اطمأن إليه النفس أكثر) وإن كان الجزم اليقيني حاصلًا بدونه (ولم نجد له مخالفا إلا أن قدماء المتكلمين) هكذا وقع في نسخ الكتاب والمشهور في الكتب وهو الصحيح أن قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الإضافات (جوزوا قيام نحو الجوار والقرب) والاختوة وغيرها (من الإضافات المتشابهة بالطرفين) قالوا المضافان إن قام بكل منهما إضافة على حدة كان كل واحد منهما منقطعا عن الآخر فلا بد أن يقوم بهما إضافة واحدة لتربط بينهما والحق أنهما مثلان فقرب هذا من ذلك مخالف بالشخص لقرب ذلك من هذا وإن شاركه في الحقيقة النوعية وهذه المشاركة أعني الوحدة النوعية كافية في الربط بين

(قوله أكثر) أي مما لم يعلم بلميته

(قوله وإن كان الخ) وإن لم يكن الجزم اليقيني حاصلًا بدونه بل معه فكون اطمئنان النفس إليه أكثر أولى لدوران الجزم اليقيني معه وإن كان حاصلًا بالبدئية

(قوله إن قدماء الفلاسفة الخ) كلمة إن من المحكي ولذا أورده الشارح قدس سره والا فالواجب تركه والاكتفاء بقوله قدماء الفلاسفة فقوله جوزوا قيام الخ خبر لكلمة إن في المتن فلا يرد أن جملة جوزوا خبر لكلمة إن أما في المتن أوفي الشرح فبقي الآخر بلا خبر وتقديره لاحدهما يوجب ركافة في الكلام (قوله أن يقوم بهما) أي بكل واحد منهما لا بمجموعهما والا لكان للمجموع إضافة إلى ثالث (قوله كافية في الربط) كيف لا والوحدة الجنسية إذا كانت كافية في الربط كما في المتخالفين كانت

حيث أن لا يوجد ذلك التشخص في واحد من المحلين لأن في كل منهما إنما وجد جزء العلة دون تمامها وهو لا يوجد وجود المعلول فيلزم أن لا يوجد

(قوله وإن كان الجزم اليقيني حاصلًا بدونه) ونوقش في هذه العبارة بأن كلمة إن الوصلية مشهورة بأن يكون اطمئنان النفس إليه أكثر كان أولى على تقدير أن لم يكن الجزم اليقيني حاصلًا بدونه على ما يظهر من قولنا زيد بخيل وإن كثر ماله مع أنه فاسد والجواب على تقدير تسليم لزوم المعنى المذكور لأن الوصلية إن قوله وإن كان مرتبطًا بمقدار ينصب إليه معنى الكلام والتقدير اطمئنان النفس إليه أكثر ولذلك لم يكتف بدونه أي بدون العلم بلميته وحيث أن يظهر معنى إن الوصلية لأن عدم الاكتفاء بدونه أقوى على تقدير عدم حصول الجزم اليقيني بدونه

(قوله والحق أنهما مثلان) وإنما لم يجب تجرير قيام الجوار بالمجموع من حيث هو مجموع كما قيل

المضافين ولا حاجة فيه الى الوحدة الشخصية (ويوضحه) أي يوضح ما ذكرناه من الاختلاف الشخصي في المتشابهين (المتخالفان) من الإضافات كالأبوة والبنوة اذ لا يشتهر على ذي مسكة أنهما متغايران بالشخص بل بالنوع أيضاً مع وجود الارتباط بهما بين المضافين أعني الأب والابن (ويلزمهم قيامه) أي جواز قيامه (بأكثر من أمرين) أعني محلين فان الجوار والقرب والاخوة مثلاً كما يتحقق بين شيئين يتحقق أيضاً بين أشياء متعددة فلو جاز اتحادها هناك جاز اتحادها هنا أيضاً ولا يندفع هذا الالتزام عنهم الا ببيان الفرق (وقال أبو هاشم التأليف عرض وانه يقوم بجوهريين لا أكثر أما الاول) وهو كونه عرضاً يقوم بجوهريين (فلان من الجسم ما يصعب انفكاكه) وانفصال أجزائه بعضها عن بعض (وليس ذلك) العسر في الانفكاك (الا لتأليف يوجب ذلك) العسر اذ لولاه لما صعب الانفكاك بين أجزائه كما في المتجاورات (ولا يتصور) إيجاب العسر وصعوبة الانفكاك (نفي العدم المحض فهو) يعني التأليف (صفة ثبوتية) موجودة موجبة لصعوبة الانفصال (ولا يقوم) التأليف (بكل واحد من الجزئين ضرورة) أي لا يجوز أن يقوم بهذا الجزء فقط ولا بذلك الجزء فقط لان التأليف لا يعقل في أمر واحد بالضرورة ولو قال ولا يقوم بواحد من الجزئين لكان أظهر (فهو قائم بهما) أي بكل واحد منهما معا

الوحدة النوعية كافية بالطريق الاولى بل كونهما من الاضافة المتكررة كافية في ذلك (قوله يتحقق أيضاً الخ) بان يكون ثلاثة أشياء على نسبة واحدة بينها في القرب والجوار فان القول بقيام قرب واحد بالشخص بكل واحد من الشيئين دون كل واحد من الثلاثة تحكم وما قيل ان الاضافة تختلف باختلاف المضافين فاذا اعتبر القرب بين (١) و [ب] يكون ذلك القرب مغايراً لقرب واحد منهما خيائياً فانما يتم لو قيل فيها اذا كان ثلاثة أمور متقارنة اذ القرب بين شيئين منهما متحقق بدون الثالث وهل الكلام الا فيه

قوله بجوهريين) أي بكل واحد منهما  
[قوله ولا يتصور إيجاب الخ) أي لا يتصور حصول هذه العفة في أمر معدوم اذ المعدوم لا يكون موجباً لصعوبة الانفكاك التي هي من الكيفيات الاستعدادية  
(قوله أظهر) فيها هو المقصود

منه في التأليف لبديهية قيام الجوار بكل من المجاورين وذلك ظاهر  
(قوله لان التأليف لا يعقل في أمر واحد) ولانه يلزم الترجيح بلا مرجح



لا بمجموعهما من حيث هو مجموع والا كان المحل واحداً (وهو المطلوب وجوابه منع ان  
عسر الانفكاك) فيما بين اجزاء بعض الاجسام (للتأليف) القائم بتلك الاجزاء (بل  
للفاعل المختار) الذي ألصق باختياره بعض تلك الاجزاء ببعض على وجه يصعب الانفكاك  
به (وأما الثاني) وهو أنه لا يقوم بأكثر من جوهرين (فلانه لو قام التأليف) الواحد  
(بثلاثة أجزاء مثلاً لعدم التأليف بعدم جزء واحد من) تلك (الثلاثة) لان عدم المحل  
يستلزم عدم الحال فيه (والتالي باطل لان الجزئين الباين بينهما تأليف قطعاً) لان صعوبة  
الانفكاك باقية بينهما (وجوابه أن التأليف الذي بين الجزئين غير) التأليف (الذي بين  
الثلاثة) أي يجوز أن يقوم تأليف واحد بجزئين كما ذكرته ويقوم تأليف آخر بثلاثة أجزاء

( قوله والا كان المحل واحداً [ والواحد من حيث انه واحد لا يتصور التأليف فيه

( قوله التأليف الواحد ) أي بالشخص لان الكلام فيه

( قوله بثلاثة أجزاء [ أي بكل واحد منها

( قوله لان عدم المحل الخ ) كما اذا قام بجوهرين فان عدم كل واحد منهما يستلزم عدمه فاندفع ما قيل

ان ذلك فيما اذا لم يكن للحال محل سواء وفيما نحن فيه له محل سوى الثالث

( قوله لان صعوبة الانفكاك الخ [ وبقاء الاثر يستلزم بقاء المؤثر

( قوله غير التأليف الخ [ أي تأليف آخر مغاير بالشخص للتأليف القائم بكل واحد من الثلاثة سواء قلنا

ان التأليف القائم بهما كان موجوداً في وجود التأليف القائم بالثلاثة أو قلنا انه حدث بعد زواله والزائل

بعدم واحد منها بسبب انتفاء المحل هو التأليف الشخصي القائم بالثلاثة دون ما قام بأثنين منها

( قوله وجوابه منع ان عسر الانفكاك الخ [ وقد يجاب أيضاً بان التأليف قائم بالمجموع من حيث

هو مجموع ولا محذور فيه

( قوله وجوابه ان التأليف الذي بين الجزئين الخ ) ظاهر تقرير الشارح يوم ان خلاصة الجواب

ان في صورة اجتماع ثلاثة أجزاء تأليفين أحدهما قائم بالثلاثة والآخر بالاثنتين فبانعدام أحد الثلاثة انعدم

التأليف الاول وبقي الثاني ولك ان نعمله على ان في تلك الصورة تأليفاً واحداً قائماً بالثلاثة فاذا عدم

واحد من الثلاثة انعدم التأليف القائم بها وحدث تأليف آخر قائم بأثنين هذا وقد يقال اذا حمل كلام

أبي هاشم على ان التأليف القائم بأثنين لا يقوم بعينه بأكثر لا يكون الجواب دافعاً له بل الجواب حيثئذ

ان يقال انعدام واحد من الثلاثة انما يستلزم انعدام التأليف لو لم يكن له محل آخر وههنا محلان آخران

مستقلان في المحلية على زعمه وأنت خير بان المفهوم من كلام أبي هاشم ان التأليف مطلقاً لا يقوم بأكثر

من اثنين فنأمل

فيكون هذا التأليف القائم بالثلاثة مغايراً بالشخص للتأليف الاول القائم بالجزئين (وان مائله) في الحقيقة النوعية (والمنفي) عند ما عدم واحد من الثلاثة (هو) التأليف (الثاني) القائم بالثلاثة دون التأليف الاول القائم بالاثنتين فلا يلزم حينئذ انعدام التأليف بينهما واعلم أن العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه في جزء من محله فهذا مما لا نزاع فيه وقيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محله مختلف فيه كما سيأتي وأما قيامه بمحل مع قيامه بمينه بمحل آخر فهو الذي ذكرنا أن بطلانه بديهي وما نقل عن أبي هاشم في التأليف ان حمل على القسم الاول فلا منازعة معه الا في انقسام التأليف وكونه وجودياً وان حمل على القسم الثاني فبعد تسليم جوازه بقي المناقشة في وجودية التأليف والمشهور أن مراده القسم الثالث الذي علم بطلانه بديهياً

### المرصد الثاني في الكم

قدمه على سائر المقولات لكونه أعم وجوداً من الكيف فان أحد قسميه أعني العددين المقارنات

[قوله واعلم الخ] تحقيق للمقام واعتذار لصرف قوله ولا يقوم بكل واحد منهما فهو قائم بهما عن الظاهر بأنه لرعاية ماهو المشهور من مذهبه

(قوله يعم المقارنات الخ) أي جميعاً ولذا أورد صيغة الجمع بخلاف الكيف فان أنواعه الثلاثة أعني الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية والكيفيات المختصة بالكميات لا توجد في المجردات بلا واسطة والكيفيات النفسانية لا توجد في البسائط المنصيرية والجماد لكونها مختصة بذوات الانفس كما سيحىء وانما قلنا بلا واسطة لوجود الكيفيات المختصة بالكميات في المجردات بواسطة العدد كالزوجية والفردية وما قبل

(قوله فان أحد قسميه أعني العدد يعم المقارنات والمجردات) وأما الكيف فلا تعرض للموجودات أولاً بالذات لان علومها حضورية لا حصولية والام يثبت الوجود الذهني كما أشار اليه المصنف في مباحث العلم فليست تلك العلوم من قبيل الكيف وأما النفس الانسانية فانها معدودة من الماديات لتعلقها بها وانما قلنا أولاً وبالذات لثلاثا ينتقض بزوجية العقول العشرة فانها كيفية عارضة لها بواسطة عروض الكم المنفصل أعني العدد وقد يقال في توجيه عموم الكم ان الكيفية نفسها لا يقارنها كيفية ويقارنها عددان رد عليه بان السكينة نفسها لا يقارنها كمية ويقارنها كيفية مختصة بالكميات أوجب بان العدد يعرض لجميع المقولات حتى لنفسه كذا في حواشي التجريد وفيه نظر لان الحرف كيفية عارضة للصوت الذي هو أيضاً كيفية فاما معنى قولهم الكيفية لا يقارنها كيفية وأيضاً السطح عارض للجسم التعليمي الذي هو كم وكذا الخط عارض للسطح الذي هو كم آخر فلا معنى للقول بان السكينة نفسها لا يقارنها كمية

والمجردات وأصح وجوداً من الاعراض النسبية التي لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها  
 كتنقرر الكميات والكيفيات ( وفيه مقاصد ) تسعة ( الاول ) لكم له خواص ثلاث )  
 يتوصل بها الى معرفة حقيقته ( الاولى أنه يقبل القسمة والقسمة تطلق على ) معنيين على  
 القسمة ( الوهمية وهي فرض شيء غير شيء ) وقد مر أن هذا المعنى شامل للكم المتصل  
 والمنفصل ( وعلى ) القسمة ( الفعلية وهي الفصل والفك ) سواء كان بالقطع أو بالكسر ( و ) المعنى  
 ( الاول من خواص الكم وعروضه للجسم ولسائر الاعراض ) يعنى باقيها ( بواسطة اقتران  
 الكمية بها ) فأنك اذا تصورت شيئاً منها ولم تعتبر معه عدداً ولا مقداراً لم يمكن لك فرض  
 انقسامه ( و ) المعنى ( الثانى لا يقبله الكم ) المتصل الذى هو المقدار ( فان القابل يبقى مع  
 المقبول ) والا لم يكن قابلاً له حقيقة بالضرورة ( وعند الفك ) والفصل الوارد على الجسم

ان الكيفيات النفسانية لا توجد في المجردات لان علومها حضورية فمع عدم مساعدة الدليل الذى أقاموا  
 على اثبات العلم لها مخالف لما سيجىء في كلام الشارح قدس سره حيث فسر الكيفيات النفسانية بالكيفيات  
 المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية ثم قال ومعنى الاختصاص لها أن تلك الكيفيات توجد  
 في الحيوان دون النباتات والجماد فعلى هذا لا يجه أن بعض هذه الكيفيات كالحياة والقدرة والعلم والارادة  
 ثابتة للواجب والمجردات فلا تكون مختصة بالحيوانات انتهى

( قوله وأصح وجوداً ) أي أثبت وجوداً في موضوعه من الصحة بمعنى الثبوت كما يدل عليه البيان  
 فلا يرد ما قيل انه لا نزاع في وجود الاین والمتكلمون ينكرون الكم مطلقاً فاما معنى أصحية وجوده  
 بالنسبة الى الاین

( قوله يتوصل الخ ) أي يكون مرآة لمعرفة حقيقته ولو بوجه ما فان الاجناس لا يمكن معرفتها الا  
 باللازم لانه يتوصل الى كنه حقيقته

( قوله شامل الخ ) فان وجود الاقسام لا ينافي الفرض بل هو أعون عليه

( قوله بواسطة اقتران الخ ) يعنى انها واسطة في العروض

( قوله حقيقة ) أشار الى انه قد يطلق القابل على ما لا يجتمع مع المقبول مجازاً

( قوله وأصح وجوداً الخ ) فيه تأمل اذ لا نزاع في وجود الاین على أن المتكلمين ينكرون الكم  
 مطلقاً فاما معنى أصحية وجوده بالنسبة الى الاین

( قوله سواء كان بالقطع أو بالكسر ) لعل حصر سبب الفك في القطع والكسر كما هو المفهوم

الظاهر من كلماتهم بحسب الغالب والا فقد يكون الفك بدونهما كما اذا جزء خيط من طرفيه فانفك بعض  
 أجزائه عن بعض اذ ليس هذا الفك بطريق الكسر وهو ظاهر ولا بطريق القطع لاحتياجه الى آلة  
 فغاذة كما صرح به في موقف الجواهر

( لا يبقى الكم ) أي المقدار ( الاول بعينه ) لانه متصل واحد في حد ذاته لا مفصل فيه أصلاً ( بل يزول ويحصل ) هناك ( كان ) أي مقداران ( آخران ) لم يكونا موجودين بالفعل والا كان في متصل واحد متصلات غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة ( نعم الكم ) المتصل الحال في المادة الجسمية ( بعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية ) وان لم يمكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة ( كما بعد الحركة الى الحيز للسكون فيه وان كان لا يمكن اجتماعهما والمعد لا يجب اجتماعه مع الاثر ) فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذي هو الكم المتصل ثم نقول ان القسمة الفكية اذا أريد بها زوال الاتصال الحقيقي فهي كما لا تعرض للكم المتصل لا تعرض للكم المنفصل

( قوله في حد ذاته ) لا باعتبار الائتام والتركيب

[ قوله والا كان الخ ] أي وان لا يكون زوال مقدار وحدوث مقدارين آخرين بل يكونان موجودين فيه بالفعل مع بقاء المقدار الاول بعينه فيكون قابلاً للقسمة الفعلية لذاته وقد ثبت انه قابل لانقسامات غير متناهية بناء على امتناع الجزء يلزم وجود متصلات غير متناهية بالفعل في مقدار واحد فلا يرد أن اللازم مما ذكر أن يكون في المتصل الواحد متصلات متناهية حسب انقسامات الفكية المتناهية لامتصاصات غير متناهية حسب الانقسامات الفرضية الغير المتناهية

( قوله الحال في المادة الجسمية ) سواء قلنا حلوله فيها بواسطة حلوله في الصورة الجسمية أو ابتداء وتكون الصورة واسطة في الثبوت وانما قدر هذه الصفة للإشارة الى علة كونه معداً للمادة [ قوله والمعد لا يجب الخ ] اكتفاء بما هو المقصود والا فالمد يمتنع اجتماعه لان الاستعداد ينافي الوجود [ قوله ثم نقول الخ ] بيان لما تركه المصنف من حال القسمة الفكية بالقياس الى الكم المنفصل

[ قوله غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة ] فيه نظر لان الانقسام الخارجي يصل الى حد يقف عنده فلا يلزم الاشتغال على مقادير غير متناهية بالفعل [ قوله كما بعد الحركة الى الحيز للسكون فيه ] أي في السكون المخصوص الذي هو بعد الخروج لانه معد لمطلق السكون لحصوله بدون الحركة

( قوله والمعد لا يجب اجتماعه مع الاثر ) لا خلاف في ان المعد البعيد لا يجوز اجتماعه مع الاثر وفي القريب خلاف كما أشار اليه في مباحث المعارف من حواشي المطالع فكان قوله لا يجب اشارة الى ذلك ( قوله اذا أريد بها زوال الاتصال الحقيقي ) كما هو الظاهر ولذا قال الشارح سواء كان بالقطع أو بالكسر اذ لو أريد بها زوال الاتصال مطلقاً لم يناسب قوله ذلك اذ لا قطع ولا كسر في الاتصال الذاتي الذي هو عارض للوحدات بالذات

أيضاً لان معروض الوحدات من حيث أنه معروض لها لا يكون متصلاً واحداً في نفسه بل منفصلاً بعضه عن بعض فلا يتصور هناك زوال اتصال حقيقي واذا أريد بها زوال الاتصال بحسب المجاورة كانت عارضة لمعرض الوحدات بالذات لا للوحدات في أنفسها واذا أريد بها عدم الاتصال مطلقاً أعني الانفصال الذاتي فهي عارضة للوحدات بالذات فإنها في ذاتها منفصلة بعضها عن بعض وعارضة لمعرضات الوحدات بواسطتها الخاصة (الثانية وجود عاد فيه يعمده اما بالفعل كما في العدد) فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عاد له وقد يعد بعض الاعداد بعضها أيضاً (واما بالتوهم كما في المقدار) فان كل مقدار خطأ كان أو سطحاً أو جسماً يمكن أن يفرض فيه واحد يعمده (كما يمد الاشل) وهو حبل طوله ستون ذراعاً (بالاذرع ومعني انك العد اذا أسقطت منه أمثاله) أي من المعداد أمثال العاد (فهي) المعداد وقد يفسر العد باستيعاب العاد للمعداد بالتطبيق لكنه مخصوص بالمقادير ولا يتناول

(قوله لان معروض الخ) بيان لما تركه ولم يتعرض للوحدات لظهور حالها

[ قوله مخصوص بالمقادير ولا يتناول العدد الخ ] يعني ان المقادير لما كانت متفاوتة بالزيادة والنقصان يمكن التطبيق بينها بخلاف العدد فانه مركب من الوحدات والوحدات لا يتصور فيها التفاوت بالزيادة والنقصان فلا معنى للتطبيق فيها وما قيل ان التطبيق جعل العاد مطابقاً للمعداد والمطابقة هي الاتحاد في الاطراف ولا اطراف للوحدات فلا يخفى ضعفه

( قوله لان معروض الوحدات الخ ) هذا بيان ان الكم المنفصل لا تعرضه القسمة الفكية بالمعنى المذكور بواسطة محله ولم يبين عدم العروض بلا واسطة لان كون الوحدات في ذاتها منفصلة بعضها عن بعض أمر لا شبهة فيه مع انه سيصرح به بعيد هذا الكلام فاستغنى عن بيان عدم كونه معروضاً للقسمة الفكية هنا

[ قوله منفصلة بعضها عن بعض ] لفظ بعضها اما فاعل منفصلة والتأنيث باعتبار المضاف اليه أو بدل من الضمير المستتر فيها الراجع الي الوحدات

( قوله الثانية وجود عاد الخ ) اعترض عليه العلامة الشيرازي بان المقدار الاسم لا يوجد فيه العاد لانه مفسر بما لا عاد له وأجاب عنه الشارح في حواشي حكمة العين بان الاسم قابل للتصنيف قطعاً واصفه بعده مرتين جزماً ولا ينافي ذلك كونه أصم اذ معناه انه لا يعده المقدار المعين المقروض لتقدير المقادير بمنزلة الواحد في العدد وعدم عدله لا يستلزم ان لا يعده له مقدار أصلاً

( قوله اذا أسقطت منه أمثاله ) مرات متناهية أو غير متناهية فلا نقض بالعدد الغير المتناهي

( قوله لكنه مخصوص بالمقادير ) لان التطبيق هنا بمعنى جعل العاد مطابقاً للمعداد والمطابقة هي

العدد اذ لا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة الخاصة ( الثالثة المساواة ومقابلها أعني الزيادة والنقصان ) فان العقل اذا لاحظ المقادير أو الاعداد ولم يلاحظ معها شيئاً آخر أمكنه الحكم بينها بالمساواة أو الزيادة أو النقصان واذا لاحظ شيئاً آخر ولم يلاحظ معه عدداً ولا مقدارا لم يمكنه الحكم بشئ منها فقبول هذه الامور من خواص الكميات وأعراضها الذاتية ( وهو ) أى هذا المذكور الذى هو الخاصة الثالثة ( فرع الخاصة الاولى لانه اذا فرض أجزاء ) فى كم ( فلما أن يوجد بازاء كل جزء ) مفروض فى ذلك الكم ( جزء ) مفروض فى كم آخر ( أو أكثر أو أقل ) فيتصف حينئذ الكم الاول بالمساواة أو بالنقصان أو بالزيادة

( قوله الثالثة المساواة ) قيل ان الحكم بالمساواة قد يكون بملاحظة الوحدة التى هي خارجة عن الكم بقسميه والجواب ما سبق من انه لا معنى لتطبيق الوحدة بالوحدة [ قوله وأعراضها الذاتية ] أى اللاحقة لذاتها فلا ينافى كون الثالثة فرع الاولى أو العكس لانها واسطة فى الثبوت كما يدل عليه بيان الفرعية

[ قوله اذا فرض أجزاء فى كم ] أى يمكن حصولها فيه سواء كانت حاصلة بالفعل كما فى العدد أو لا كما فى المقدار فهذه الاجزاء لا تكون متفاوتة فى المقدار فان كان بازاء كل جزء مفروض فى كم جزء فى كم آخر كانا متساويين وان لا يوجد كان أحدهما زائداً والآخر ناقصاً فاندفع ما قبل لانسلم انه اذا وجد فى المقدار بازاء كل جزء مفروض فى أحدهما جزء فى الآخر يكونان متساويين لجواز أن تكون مقادير الاجزاء متفاوتة

الاتحاد فى الاطراف كما سبق فى المقصد السادس من مرصد الوحدة والكثرة ولا شك انها لا تنصرف فى الوحدات بل فى المقادير

( قوله الثالثة المساواة ) فيه اشكال وهو ان الحكم بالمساواة قد يكون بملاحظة الوحدة التى هي خارجة عن الكم بقسميه ومن أدرجها فى العدد يلزمه ان لا يجعل العدد مطلقاً مندرجاً تحت الكم ( قوله وهو فرع الخاصة الاولى ) يجوز ان يكون تذكير الضمير باعتبار الخبر فلا يحتاج حينئذ الى التأويل الذى ذكره الشارح ثم ان الفرعية باعتبار ان الخاصة الاولى واسطة فى الثبوت لا العروض فلا ينافى كونها عرضاً ذاتياً على أن الواسطة فى العروض انما ينافى أولية العرض لا كونه عرضاً ذاتياً الذى هو المدعى هنا لجواز ان يكون عرض أولي واسطة فى عروض عرض ذاتي

( قوله لانه اذا فرض أجزاء فى كم الخ ) فيه بحث وهو ان المقادير يمكن ان تفرض متفاوتة الاجزاء فان شرط تساويها تنقل الكلام الى ذلك التساوى وهلم جرا فالظاهر ان هذا لا يجري فى المقادير بل فى الاعداد وان أوهم لفظ الفرض بكونه فى المقادير بناء على أن الاجزاء بالفعل متحققة فى العدد فلا احتياج الى الفرض لكن المراد بالفرض حينئذ هو الملاحظة ليس الا وبالجملة الفرض المطابق للواقع مجامع للفعل

مقبساً الى الحكم الثاني ومنهم من عكس فجعل قبول القسمة فرعاً لقبول المساواة واللامساواة وتوجيهه أن يقال ان الوهم انما يقسم المقدار اذا لاحظ مقداراً آخر أصغر منه فيفرض فيه مايساويه وهو شيء ويبقى الفضل وهو شيء آخر فقبول القسمة بمعنى فرض شيء غير شيء باعتبار مساواة بعض منه لما هو أصغر منه ولولا ذلك لم يكن قابلاً لهو مجرد هذه المساواة كافية في القسمة المذكورة أو يقال ان كون المقدار بحيث يفرض فيه شيء غير شيء انما هو لاجل عدم مساواة مجموعته من حيث هو لبعضه الذي يفرضه العقل أولاً شيئاً اذ لولا ذلك لم يمكنه أن يفرض فيه شيئاً فيفرض بعده شيئاً آخر ومجرد هذه اللامساواة كافية في قبول القسمة الوهمية والظاهر ان ما في الكتاب انما هو في المساواة واللامساواة العددية وان عكسه انما هو في المساواة واللامساواة المقدارية (قال الامام الرازي لا يمكن تعريف الحكم بالمساواة والمفاوتة لان المساواة) لا تعرف الا بانها (اتحاد في الحكم فيلزم الدور) وذكر في المباحث الشرقية انه يمكن أن يحجب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والحكم لا يناله الحس مفرداً بل انما يناله مع المتكلم تناولاً واحداً ثم ان العقل يجتهد في تمييز أحد المفهومين عن الآخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان أخذه في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه (ولا) يمكن أيضاً تعريف الحكم (بقبول القسمة لانه يختص بالمتصل منه) قد عرفت وجه الاختصاص بالمتصل

[قوله والظاهر] والظاهر أن كل واحد من الخواص عارضة للحكم لذاته وان كانت متلازمة فانا لعقل الانقسام مع الغفلة عن اعتبار مساواة جزءه لما هو أصغر منه وعدم مساواة المجموع للبعض وكذا لعقل المساواة والمفاوتة مع الغفلة عن القسمة  
[قوله انما هو في المساواة الخ] وأما المساواة واللامساواة المقدارية فلا يحتاج فيه الى فرض الاجزاء  
[قوله أحد المفهومين] أي الحكم والمتكلم  
[قوله يمكن تعريف ذلك المعقول] أي الحكم منفرداً عن معروضه بهذا المحسوس أي بالحكم المعلوم بالمشاهدة مع المتكلم فالمعرف الحكم المعقول والمأخوذ في تعريفه الحكم المعلوم بالحس مع المتكلم لان معرفته كاف في معرفة المساواة والمفاوتة

[قوله واللامساواة مما يدرك بالحس] المراد باللامساواة الزيادة والنقصان وهما وجوديان يمكن ان يدركا بالحس  
[قوله بل انما يناله مع المتكلم تناولاً واحداً] بخلاف المساواة مثلاً فانها وان أحس بها مع الحل



وعدم تناوله للمنفصل بالقيد الذي زيد في مفهوم القسمة الوهمية كما صرح به في المباحث وأشير إليه في المانخص وعرفت أيضاً ان الصواب عدم اعتبار ذلك القيد وان القسمة الفرضية تتناول الحكم بقسميه مما فيجوز تعريفه بقبول هذه القسمة وأما توجيه المصنف كلام الامام بقوله ( كأنه أخذ القسمة الانفساكية ) فليس بشئ اذ قد تبين آنفا ان الحكم المتصل لا يقبل القسمة الانفساكية وقد قرره الامام في كتابه تقريراً واضحاً فكيف يتصور اختصاص قبول القسمة الانفساكية بالحكم المتصل واعلم انه وقع في نسخة المتن التي بخط المصنف لفظة المنفصل فغيرها بخطه الى المتصل لانه الموافق لكلام الامام في كتابه فمنهم من لم ينتبه لذلك فبني الكلام على النسخة الاولى فادعى ان القسمة الانفساكية مختصة بالمنفصل فاستبصر أنت بما حققناه لك ولا تكن من الغابطين ( بل ) يمكن تعريف الحكم ( بوجود (الماد) فانه الخاصة الشاملة للحكم ولا تتوافر معرفتها على معرفته ولذلك عرفه الفارابي وابن سينا بانه الذي يمكن أن يوجد فيه شئ يكون واحداً عاداً له سواء كان موجوداً بالفعل أو بالقوة ( المقصد الثاني ) في أقسامه فان كان بين أجزائه حد مشترك فهو ( الحكم ( المتصل ) كالمقدار ( فان أى جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء وبداية لجزء باعتبار ونهاية للجزئين باعتبار ) آخر وبداية لهما باعتبار ثالث فان ذلك يختلف ( بحسب ما يبدأ منه فرضاً ) وتوضيحه ان الحكم هو الذي يمكن لذاته أن يفرض فيه شئ غير شئ فالذي يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على حد واحد مشترك بين جزئين منها فهو المتصل

[قوله بالقيد الذي زيد الخ] وهو لا يزال كذلك أبداً

[قوله لانه الموافق لكلام الامام] كما نقلناه عن المباحث المشرقية فيما سبق

[قوله فاستبصر الخ] قد عرفت ما عندى في توجيه كلام الامام فاختر ما شئت

[قوله تتلاقى على حد واحد الخ] كان الظاهر أن يقول فالذى يمكن أن يفرض فيه جزآن متلاقيان

على حد واحد فهو المتصل والا فهو المنفصل الا انه اعتبر الاجزاء اشارة الى أن جميع الاجزاء المفروضة كذلك وليس المراد بتلاقى الاجزاء انها بطريق الاجتماع تتلاقى على حد واحد فانه محال بل على سبيل

لكن باحساسين لا باحساس واحد وسيجي تحقيقه في أول بحث المبصرات

[قوله فان أى جزء) أي بين الاجزاء كما نقل عنه فلا يرد الحذف المفروض على الجزء الاخير من

الخط مثلاً

[قوله أجزاء تتلاقى] انما قال أجزاء ولم يقل جزئين مع انه المناصب بقوله يمكن ان يفرض فيه

والحد المشترك هو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لاحدهما وبداية  
للآخر أو نهاية لهما أو بداية لهما على اختلاف المبارات باختلاف الاعتبارات فإذا قسم خط  
الى جزئين كان الحد المشترك بينهما النقطة وإذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك هو الخط  
وإذا قسم الجسم فالحد المشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع  
لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى أحد القسمين لم يزد به  
اصلاً وإذا فصل عنه لم ينقص شيئاً ولو لا ذلك لكان الحد المشترك جزءاً آخر من المقدار  
المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيماً الى ثلاثة والتقسيم الى ثلاثة أقسام تقسيماً الى خمسة  
وهكذا فالنقطة ليست جزءاً من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح

التوزيع بان يتلاقى انسان على حد وآخران على حد آخر وهكذا بقريته قوله بين جزئين منها  
(قوله ذو وضع) أي قابل للإشارة الحسية اما بنفسه أو باعتبار محله فلا يرد ان النقطة ليست موجودة  
في الخط فكيف تكون قابلة للإشارة الحسية كذا قالوا وعندى ان قبول الإشارة الحسية يقتضى وجودها  
حين الإشارة لا قبلها وهي موجودة في الخط وقتها

(قوله لم يزد به أصلاً) لانه لو زاد به كان له مقدار في نفسه فكان حاجزاً للاقاء الجزئين لانها تستلزم  
تداخل ماله مقدار فيها له مقدار من حيث ان له مقداراً وهو محل بدئية  
(قوله لم ينقص شيئاً) أي لم ينقص أحد القسمين شيئاً من الانتقاس فهو بمعنى أصلاً  
(قوله ولو لا ذلك الخ) هذا بيان اني وما ذكرته بيان لمي كما لا يخفى

شئ غير شئ بناء على أن كل مقدار يمكن ان يفرض فيه أجزاء كما أشار اليه سابقاً بقوله ولا يزال كذلك  
أبدانم تلاقى الاجزاء ليس باعتبار أن كلا من الاجزاء الثلاثة تلاقى الاخيرين مثلاً بل باعتبار ان هذا  
الجزء يلاقى ذلك الجزء على حد واحد وذلك الجزء يلاقى من الجانب الآخر الجزء الآخر على  
حد واحد أيضاً

[قوله والحد المشترك هو ذو وضع الخ] قيل عليه كون الشئ ذا وضع فرع وجوده الخارجى والحد  
المشترك أمر فرضي لا وجود له في الخارج فكيف يكون ذا وضع وأجيب بان المعنى ذو وضع مفروض  
والحق في الجواب ما ذكره الشارح في حواشي التجريد من ان كون ذا وضع لا يقتضى وجوده بل  
وجوده أو وجود ما يتوهم هو فيه

(قوله لم ينقص شيئاً) التكوين في شيئاً للتقليل وشيئاً اما تمييز أو مفعول مطلق أى انتقاساً شيئاً  
(قوله فيكون التقسيم الى قسمين تقسيماً الى ثلاثة) وهذا مع انه خلاف المفروض يستلزم ان يكون  
التقسيم الى قسمين تقسيماً الى أقسام غير متناهية والقول بجواز كون الحدود المشتركة خارجة في البعض  
وداخله في البعض مما لا يلتفت اليه اذ لا وجه للاخصيص فتأمل

والسطح بالقياس الى الجسم ففي قوله فان أي جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة فان جزء المقدار لا يكون حداً مشتركاً بين جزئين آخرين منه فجعل النقطة جزءاً من الخط تجوز في العبارة (والا) أي وان لم يكن بين أجزائه حد مشترك (فالمنفصل كالمعدد فانك ان أشرت من العشرة الى السادس مثلاً انتهى اليه الستة وابتداء الاربعة الباقية من السابع لا منه) أي من السادس (فلم يكن ثمة أمر مشترك بينهما) يعني بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط (و) الكم (المتصل اما غير قار) أي لا يجوز اجتماع أجزائه المفروضة في الوجود (وهو الزمان فالآن مشترك بين) قسميه (الماضي والمستقبل) على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من قبيل الكم المتصل (واما قار الذات) أي يجوز اجتماع أجزائه المفروضة في الوجود (وهو المقدار فان انقسم) المقدار (في الجهات الثلاث لجسم) تعلیمی وهو اتم المقادير (أو في جهتين)

( قوله ففي قوله فان أي جزء الخ ) أي اذا علمت ان الحد المشترك مخالف بالنوع للاقسام ففي قوله فان أي جزء الخ

(قوله تجوز في العبارة) حيث أطلق الجزء وأراد النقطة الحالية في الخط بجامع ان كلا منهما مفروض في الخط مثلاً ومقابل في توجيهه بان ضمير الشأن من ان محذوف وهو اسمه وأي جزء ظرف والضمير في فرض للحد والمعنى فان الشأن ان الحد في أي جزء فرض يكون بداية ونهاية فلا مسامحة في غاية السخافة لانه يلزم حذف ضمير الشأن منصوباً وتقدير كلمة في في ظرف المكان الغير المبهم وارجاع ضمير فرض الى ما هو بعيد عن الفهم من تقدير لفظ ان الحد كقدره ليتم المعنى (قوله كالمعدد) أورد الكاف لان انحصاره في العدد محتاج الى دليل كما سيجيء في بادئ الرأي بمقتضى غيره

(قوله فانك ان أشرت الخ) الظاهر أن يقول لان كل واحد من الوحدات التي هي أجزاء العدد ليس لها حدود فضلاً عن اشتراكها لعلها راعى في ذلك البيان بتركب كل مرتبة منه مما يحتمل كما هو السابق الى الوهم

[ قوله ففي قوله فان أي جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة ) قد بوجه عبارة الكتاب بان ضمير الشأن من ان محذوف وهو اسمه وأي جزء ظرف والضمير في فرض للحد لا للجزء والمعنى فان الشأن ان الحد في أي جزء فرض يكون بداية ونهاية فلا مسامحة

( قوله فالمنفصل كالمعدد ) الكاف مقحمة كما في قولهم الخفيف المطلق كالنار على ما أشار اليه الشارح في حواشي بيان المفتاح فلا ينبغي ايراد الكاف انحصار المنفصل في العدد كما صرح به وقد يجعل ايراد الكاف في مثله باعتبار الافراد الذهبية

فقط ( فسطح أو في جهة واحدة ) فقط ( نخط ) فهذه الاربعة أقسام للكم المنفصل ( و ) الكم ( المنفصل هو العدد لا غير ) وذلك لان قوام المنفصل بالمتفرقات والمتفرقات هي المفردات والمفردات آحاد والواحد اما ان يؤخذ من حيث هو واحد من غير أن يلاحظ معه شيء آخر أو يؤخذ من حيث انه واحد هو شيء معين فالآحاد المأخوذة على الوجه الاول وحدات مجتمعات بينهما انفصال ذاتي فيكون عدداً مبلغه تلك الوحدات فهي كم بالذات والمأخوذة على الوجه الثاني امور معروضة للوحدات منفصلة بانفصال الوحدات فهي كم بالعرض والى هذا المعنى أشار بقوله ( لانه ) أي الكم المنفصل ( لا بد ان ينتهي الى وحدات ) أي الى آحاد كما عرفت ( والوحدة ان كانت نفس ذاتها ) أي نفس ذات تلك الآحاد بأن تكون مأخوذة من حيث أنها آحاد فقط ( فهو ) أي المجتمع من تلك الآحاد ( الكثرة ) التي هي العدد ( وان كانت الوحدة ( عارضة لها ) أي لتلك الآحاد بأن تكون مأخوذة من حيث أنها أشياء معينة موصوفة بالوحدات ( فهي كم بالعرض والكلام في الكم بالذات ) لانه الذي عد مقولة من المقولات ( المقصد الثالث ) الابعاد الثلاثة الجسمية تسمى الطول ) وهو الامتداد المفروض أولاً ( والعرض ) وهو الامتداد المفروض ثانياً المقاطع للاول على زوايا قوائم ( والعمق ) وهو المفروض ثالثاً المقاطع الاولين كذلك ( وأنها ) أي الطول والعرض والعمق ( تطلق على معان أخر ) سوى المعاني التي هي الابعاد الثلاثة الجسمية ( فلا بد

---

( قوله أي الى آحاد ) فسر الوحدات بالآحاد ليصح التزديد المذكور بقوله ان كانت الخ  
( قوله وهو الامتداد الخ ) المقصود من تفسير الالفاظ الثلاثة ههنا بيان أنها تطلق على الابعاد الثلاثة بهذه المعاني والمقصود مما سيجيء في المتن أن هذه الالفاظ تطلق على هذه المعاني فلا تكرار  
( قوله فانه الخ ) تعليل لتعميم المرجع وحمله على خلاف الظاهر

---

( قوله وذلك لان قوام المنفصل بالمتفرقات ) هذا المنفصل أعم من الكم المنفصل بالذات وبالعرض كما يدل عليه سياق الكلام وفيه دفع لمنع انحصار الكم المنفصل في العدد مستندا بان الجسم مع سطحه والسطح مع خطه ليس بينهما حد مشترك وليس شيء منهما عدداً وبان القول كم منفصل بلا واسطة غير قار الذات كما ان العدد كم منفصل قار الذات ووجه الدفع ظاهر من الاستدلال الذي ذكره فليتأمل  
( قوله فالآحاد المذكورة على الوجه الاول وحدات ) فان قلت الآحاد المأخوذة على الوجه الاول آحاد غير معينة لا وحدات قلت لا منافاة لان الوحدة واحد بوحدة هي نفسه على ما تقرر فالوحدات آحاد ووحدات

من الإشارة إليها) أى الى الابعاد الجسمية والمعاني الاخر فانه بين جميع ذلك (ليحصل الامن من التلظت الواقع بحسب اشتراك اللفظ ولتصور حقائقها) أى حقائق معانى هذه الالفاظ الثلاثة التى هى الطول والعرض والعمق (أما الطول فيقال للامتداد) الواحد (مطلقاً) من غير أن يعتبر معه قيد وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو فى نفسه طويل أى هو فى نفسه بعد وامتداد واحد (و) يقال (للامتداد المفروض أولاً) وهو أحد الابعاد الجسمية كما ذكرناه (و) يقال (لأطول الامتدادين المتقاطعين فى السطح) وهذا هو المشهور فيما بين الجمهور (وأما العرض فيقال للسطح) وهو ماله امتدادان وبهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو فى نفسه عريض (وللامتداد المفروض ثانياً) المقاطع للمفروض أولاً على قوائمه كما ذكرناه وهو ثانى الابعاد الجسمية (وللامتداد الانصر وأما العمق فيقال للامتداد الثالث) المقاطع لكل واحد من الاولين على زوايا قائمة وهو ثالث الابعاد الجسمية

(قوله أى حقائق معانى الخ) يعنى أن الكلام على حذف المضاف أو التجوز باقامة الدال مقام المدلول أو الاستخدام

(قوله للامتداد الواحد) أى الذهاب فى جهة واحدة

(قوله وبهذا المعنى قيل ان كل خط الخ) ما ذكره الشارح قدس سره مع كونه غير صحيح فى نفسه اذ المناسب لهذه المعانى الثلاثة أن يقال كل خط فى نفسه طول وكل سطح عرض وكل جسم عمق مخالف لما فى الشفاء حيث قال وبعض هذه عوارض خاصة للكمية كالطول والقصر الذى بالقياس مثله ما يقال ان هذا الخط طويل والآخر ليس بطويل بل قصير وان كان كل خط طويلاً فى نفسه بمعنى آخر أى من حيث له بعد واحد وهذا سطح عريض وذلك الآخر ليس بعريض بل ضيق وان كان كل سطح عريضاً فى نفسه بمعنى آخر أى من حيث له مع بعد يفرض طولاً بعد يفرض عرضاً ويقال هذا الجسم ثخين والآخر رقيق وليس بثنين وان كان كل جسم له ثخين بمعنى آخر أى من حيث له عمق أى من حيث له ثلاثة ابعاد انتهى فانه صريح فى أن إطلاق الطويل على الخط من حيث انه ذو امتداد لامن حيث انه بعد والعريض على السطح باعتبار ان له بعداً مفروضاً ثانياً والعميق باعتبار ان له بعداً ثالثاً بل ابعاداً ثلاثة

(قوله لأطول الامتدادين) فى الشفاء من غير أن يعتبر تقدم وتأخر

(قوله للامتداد المفروض أولاً) وان كان قصيراً كطول البرج

(قوله وهو أحد الابعاد الخ) تذكير لما علم سابقاً

[قوله وهو ماله امتدادان] فى الشفاء العرض يقال للذى فيه بعد ان

(قوله وبهذا المعنى ان كل خط فهو فى نفسه طويل) الامتداد الذى أطلق عليه الطول ان حمل على المعنى المصدرى فوجه إطلاق الطويل على الخطوط ظاهر ويكون معنى كلام الشارح أى هو فى نفسه بعد

كما مر (و) يقال (للشخن وهو حشو ما بين السطوح) أعنى الجسم التعليمي الذي يحصره سطح واحد أو سطوحان أو سطوح بلا قيد زائد وبهذا المعنى قيل ان كان جسم فهو في نفسه عميق (و) يقال (للشخن النازل) أي للشخن مقيداً باعتبار نزوله (ويسمى حينئذ الشخن الصاعد) أعنى المقيد باعتبار صعوده (سمكا وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وسمك المنارة و) يقال الطول والعرض والعمق (للعان آخر) سوى ما ذكر (مثل ما يقال الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم الى محيطه) وهو الرابع من معاني الطول (و) يقال الطول أيضاً للامتداد الآخذ (من رأس الانسان الى قدمه ومن رأس ذوات الاربع الى مؤخرها) وهذا هو الخامس من معانيه (و) يقال (العرض للآخذ من يمين الانسان أو ذوات الاربع الى شماله) وهو رابع معاني العرض (و) يقال (العمق للآخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض) وهذا رابع معاني العمق (واعلم أن هذه المعاني) المذكورة للطول والعرض والعمق (منها ما هي

(قوله وهو حشوما بين السطوح) هكذا في موضع من الشفاء وفي موضع آخر ويقال عمق للشخن الذي يحصره السطوح فالمراد بالحشو ما يحشي به وإضافة الحشو الى ملامية كما هو الظاهر أي حشو خلاء متوهم بين السطوح وما قيل أن كلمة ما إبهامية أو موصولة وإضافة الحشوا اليه بيانية فتوجيه حشو [قوله الذي يحصره سطح واحد] كالكرة المصنعة أشار به الى أن ذكر السطح بطريق التمثيل اذ ليس المقصود بيان حد جامع مانع بل مجرد الاطلاق على المعاني

[قوله ويقال الطول الخ] لم يجمعها مع المعاني السابقة إشارة الى كثرة الاطلاقات الاولى

[قوله من مركز العالم] الى محيطه كطول الانسان وهو العبد الذي فيه أول حركة النشوء كذا في الشفاء

(قوله الى الارض) أي الى أسفله الذي في جانب الارض

واحد وامتداد واحد انه ذو امتداد واحد وان حمل على الممتد كما يطلق الاتصال الجوهرى على نفس الصورة الجسمية والاتصال العرضى على المقدار فيكون معنى قولهم كل خط طويل مع ان الظاهر ان يقال كل خط طول انه طويل بطول هو نفسه كما يقال الضوء مضئ

(قوله حشو ما بين السطوح أعنى الجسم التعليمي الخ) عبارة المتن لما لم يكن بحسب الظاهر متناولا للجسم التعليمي الذي في الكرة المصنعة فان فيها سطوحا واحدا لا سطوحا ومتناولا للجسم التعليمي فسرنا الشارح تصريحاً بالمقصود وان كان آخذه من عبارة المصنف تعسفا ولو بدل أعنى بمعنى لكان أظهر ثم ان ما في قوله حشو ما بين السطوح اما مشددة إبهامية أو موصولة وإضافة الحشو اليه بيانية وعلى التقديرين ليس المراد بالحشو المعنى المصدرى ولا الحاصل به كما ظن بل الحشوه اما اصطلاحاً أو المجاز اللغوى

كميات صرفة كالطول بمعنى الامتداد) الواحد الذي هو الخط والمرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الثخن الذي هو الجسم التليبي (ومنها ما هي كميات) مأخوذة (مع اضافة) الى امر آخر (كالمفروض نائياً) أو أولاً أو ثالثاً فان كون الامتداد مفروضاً نائياً اضافة له الى المفروض أولاً وبالعكس وكونه مفروضاً ثالثاً اضافة له الى مجموع الاولين كما ان لمجموعهما أيضاً اضافة اليه (وقد يعتبر معه) أى مع الكم (اضافة ثالثة كالاطول) فانه أطول بالقياس الى ما هو طويل مقيساً الى قصير فهنا اضافتان الاطولية والطول المضاييف للقصر لكنه عبر عن الاطولية بالاضافة الثالثة لانها عارضة الامر ثالث بعد امرين تحقق بينهما الطول أو لانه نظر الى أن القصر أيضاً اضافة مقابلة للطول وفيه بعد لان القصر ليس مأخوذاً مع الاطول ولو عبر عنها بالاضافة الثانية لكان أظهر (أو) اضافة (رابعة كالاطول بالنسبة الى الغير) الاطول بالقياس الى آخر فيكون هناك ثلاث اضافات أطوليتان وطول اضافي والاطولية الاولى عارضة لامر رابع فجعلها اضافة رابعة على قياس مامر وجعلها ثالثة أولى وفي المباحث المشرقية ان هذه الكميات اذا أخذت مضافة الى

(قوله الامتداد الواحد الذي هو الخط) صرح ههنا بأن المعنى الاول هو نفس الخط وبدل عليه قوله أى في نفسه بعد وامتداد واحد فالظاهر ان يقول ان كل خط في نفسه طول كما وقع في التجريد الخط طول بلا عرض ولعله أراد بالطويل الطول لانه منتصف بالطول بمعنى دارز شدن وان كان عينه بمعنى درازى وهذا المنهمل وان صحح اطلاق الطويل عليه لكان لا يصحح قوله وبهذا المعنى الخ لانه بهذا المعنى قليل كل خط طول ولا يجري في قوله كل سطح عريض وكل جسم عميق

(قوله وفي المباحث المشرقية الخ) تأييد لما ذكره سابقاً من ان في الاطول بالقياس الى الطويل اضافتين وبالقياس الى غير الاطول ثلث اضافات

(قوله كما ان لمجموعها أيضاً اضافة اليه) تحقق الاول والثاني وان كان لا يستلزم تحقق الثالث ولا تعقله الا أن الكلام في الابعاد الجسمية فلذا كان للاولين اضافة الى الثالث فان تعين الطويل والعرض باعتبار العمق

(قوله ولو عبر عنها بالاضافة الثانية لكان أظهر) فان قلت الاطول الذي ذكره المصنف من الطول بمعنى أطول الامتدادين ففيه زيادتان وطول هو اضافة أيضاً فيصح القول بان الاطول اعتبر فيه اضافة ثالثة بلا تكلف قلت الطول المذكور بمعنى الامتداد مطلقاً وليس اضافة والاقترب في توجه كلام المصنف ان يقال الاطول من زاد طوله على طول غيره بالنسبة الى قصير ففيه الطولان الاضافيان والزيادة الاضافية فلا غبار في الكلام



شيء فقد تؤخذ تارة بحيث لا يكون من شرط اضافتها الى ذلك الشيء اضافتها الى شيء آخر وقد تؤخذ تارة أخرى بحيث يكون من شرط اضافتها الى شيء اضافتها الى شيء ثالث مثال الاول أن يقال هذا الخط طويل عند ما يقال للخط الآخر أنه ليس بطويل أو يقال هذا السطح عريض عند ما يقال لسطح آخر أنه ليس بعريض أو هذا الجسم كبير مخين عند ما يقال لجسم آخر أنه ليس كذلك ونظيره في الكم المنفصل أن يقال هذا العدد كثير بالقياس الى آخر هو قليل مقيس اليه ومثال الثاني الاطول والاعرض والاعمق والاكبر فإن الاطول أطول بالقياس الى طويل وذلك الشيء طويل بالقياس الى قصير وكذا القول في سائر الاقسام (المقصد الرابع) الكم اما بالذات وهو ما ذكرناه (وبينا خواصه وأقسامه (واما بالعرض وهو أقسام) أربعة (الاول محل الكم كالجسم) اما بحسب المقدار الحال فيه وهو ظاهر واما بحسب العدد اذا كان الجسم متعدد (الثاني الحال في الكم كالضوء القائم بالسطح الثالث الحال في محل الكم كالسواد فإنه مع الكم) المتصل الذي هو المقدار (معلمها الجسم) وان اعتبرت تمدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل في محل واحد (الرابع متعلق الكم كما يقال هذه القوة متناهية أو غير متناهية باعتبار أثرها) اما في الشدة أو المدة أو العدة وقد سبق تحقيق هذه المعاني مستوفاة (فما وصفناه بخواص الكم مما ليس بالذات فلاخذ هذه الوجوه) الاربعة (واعلم أنه قد يجتمع في بعض الامور وجهان من هذه الاربعة كما في الحركة فإنها منطبقة على المسافة) والانطباق يجري مجرى الحلول فكان الحركة محل للمسافة التي هي كم بالذات أو بالعكس (فيرضها التفاوت بالقلة والكثرة) والقصر والطول وتعرضها المساواة والزيادة والنقصان فيقال مثلاً هذه الحركة مساوية لتلك الحركة كل ذلك بتبعية المسافة (ومنطبقة على الزمان) أيضاً فكانها محل له أو بالعكس

(قوله كالسواد) الزائد في الجسم

(قوله فلاخذ هذه الوجوه الاربعة) فهو وصف بحال المتعلق

(قوله والانطباق يجري مجرى الحلول) أي السرياني في اشتراكهما في استلزام الاقسام من الجانبين

(قوله فإن مع الكم معلمها) المشهور ان اللون عارض للسطح وليس بنافذ في العمق وقيل نافذ

فيه وهذا الكلام مبني عليه

(قوله كما يقال هذه القوة متناهية أو غير متناهية) فان القوة تتعاق بالحركات التي تكون محلاً

للكم متصلاً أو منفصلاً فتتعلق بالكم في الجملة

( فيعرضها التفاوت بالسرعة والبطء ) بسبب قلة الزمان كثرته ويعرض لها أيضاً المساواة والمفاوطة بسببه فهذا وجه من الوجوه الاربعة وجد في الحركة ( وتقوم ) الحركة ( بالجسم المتحرك ) الذي هو محل المقدار ( فتجزى تجزیه ) فهذا وجه آخر من تلك الوجوه وجد في الحركة أيضاً في كم بالمرض من وجهين أحدهما حلول الكم بالذات فيها أو عكسه والثاني حلولها مع الكم بالذات في محل واحد ( والكم المنفصل قد يعرض للمتصل ) القار وغير القار ( كما اذا قسمنا الزمان بالساعات أو الاشك بالا فرع ) فيتعدد أجزاء الكم المتصل ولا بأس بمرض نوع من مقولة لنوع آخر منها كما في الاضافات ( وقد يكون الشيء كما ) متصلاً ( بالذات و ) كما متصلاً ( بالمرض ) كما زمان فانه كم متصل ( بالذات ) لما مر من أن أجزائه تتلاقى على حد مشترك هو الآن ( ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة ) فيكون منطبقاً بواسطة الحركة على المسافة التي هي كم بالذات فيكون كما متصلاً بالمرض فقد اجتمع في الزمان الاتصال بالذات والاتصال بالذات والاتصال بالعرض والانفصال بالعرض ( المقصود الخامس ) ان المتكلمين أنكروا العدد الذي هو الكم المنفصل ( خلافاً للحكماء لمسلكين أحدهما أنه ) أي العدد الذي هو الكثرة ( مركب من الوحدات والوحدة ليست وجودية وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة ) فالعدد المركب من الوحدات المدمية يكون عديمياً قطعاً ( بيان أن الوحدة لا توجد ) في الخارج ( أمران الاول لو وجدت ) الوحدة ( فلها وحدة ) لان كل

( قوله فهذا وجه الخ ) هذا اذا اعتبر بالنسبة الى الزمان والمسافة كليهما كونه محلاً وكونه حلاً وأما اذا اعتبر بالنسبة الى أحدهما كونه محلاً وبالنسبة الى الآخر كونه حلاً يكون وجهان ولم يذكره المصنف اذا لا وجه للتخصيص

( قوله ولا بأس بالخ ) انما البأس في الدخول لتباين المقولات

[ قوله لو وجدت ] أي في الخارج لان الكلام فيه

[ قوله فلها وحدة موجودة ] لان ما من شأنه الوجود في الخارج يكون الانصاف به فرع وجوده

انما قيدنا بذلك القيد ليرتب قوله ولزم التسلسل الخ

( قوله ويعرض لها أيضاً المساواة ) مبينة على الاستعمال الاصل وهو تعدية العروض باللام وان قول

المصنف فيعرضها ليس على ذلك

[ قوله لو وجدت الوحدة فلها وحدة ] وأما اذا لم يوجد فلا يلزم التسلسل في الموجودات بله في

الاعتبارات وهل يمتنع التسلسل في الاعتبارى النفس الامرى قد سبق الكلام فيه فلا ليعبه

موجود موصوف بأنه واحد ( ولزم التسلسل ) في الوحدات المترتبة الموجودة معا ( قالوا )  
 أى الحكماء في الجواب ( وحدة الوحدة نفس الوحدة ) على قياس ما قبل في وجود  
 الوجود ( وقد مر ) هذا النوع من الاستدلال مع جوابه فيما سبق ( الثانى ان الواحد قد  
 يقبل القسمة كالجسم ) الواحد ( وانقسام المحل يوجب انقسام ما حل فيه لانه ان كان ) الحال  
 الذى هو الوحدة مثلاً ( في جزء منه كان ) ذلك الجزء من المحل ( هو الواحد ) لان الوحدة  
 قائمة به ( دون السكل ) والمقدر خلافه ( وان لم يكن ) الحال ( في شئ من أجزائه لم يكن  
 بالضرورة صفة له ) أى للمحل الذى فرضناه موصوفاً به وهذا أيضاً باطل ( وان كان )  
 الحال ( في كل جزء ) من المحل ( فاما بالتمام فيقوم الواحد ) الشخصى ( بالكثير ) وقد عرفت  
 بطلانه بديهياً ( أولاً بالتمام فيكون جزء منه قائماً بجزء وجزء بآخر وهو المراد بالانقسام )  
 يعنى انقسام الحال بحسب انقسام المحل وقد اعترض على هذا الاستدلال بأنه يجوز أن يقوم  
 الحال بمجموع المحل المنقسم من حيث هو مجموع ويكون صفة له وان لم ينقسم بانقسامه  
 ومثل ذلك يسمى حلاً غير سريانى فأشار اليه وإلى جوابه بقوله ( وقول من قال هذا )  
 الذى ذكرتموه ( انما يصح فيما يكون الحلول ) في المحل المنقسم ( حلول السريان ) فيه اذ  
 بدون لا يلزم انقسام الحال بانقسام محله ( ولا طائل له ) أى لا فائدة فيه ( لانا برهنا على أن  
 كل جزء من المحل ) المنقسم الذى حل فيه صفة ( متصف بجزء منها ولا معنى للسريان الا  
 ذلك ) وفيه بحث لان حاصل ذلك الاعتراض اننا لا نسلم أنه اذا لم يكن الحال ولا شئ منه

( قوله وحدة الوحدة الخ ) أى كل ماسوي الوحدة انما يصير واحدا بقيام الوحدة به في الخارج وأما  
 الوحدة حقيقة ذاتها واحدة فلا تحتاج الى قيام وحدة بها فلا تسلسل وليس المراد أن الوحدة التى هي  
 صفة الوحدة عين الوحدة الموصوفة بها كما توهمه ظاهر العبارة  
 ( قوله كان هو الواحد ) دون الكل هذا مبنى على أن القيام بجزء من المحل ليس موجبا لاتصاف  
 المحل به خلافا للمعتزلة على ما مر

( قوله وفيه بحث الخ ) يعنى أن الجواب المذكور انما يتم لو حمل الاعتراض على ظاهره من أن الحلول  
 سريانى وغير سريانى وانقسام المحل انما يستلزم انقسام الحال فى الاول دون الثانى أما لو حمل على أن مقصوده

( قوله الثانى ان الواحد الخ ) فيه ان هذا انما يدل على رفع الإيجاب السكلى لا على السلب السكلى  
 الذى هو المدعى اذ لا يدل على عدمية وحدة الواحد الذى لا ينقسم كالجوهر الفرد والواجب تعالى  
 وادعاء عدم الفرق انما لا يسمع

في جزء من أجزاء المحل لم يكن صفة له ودعوي الضرورة غير مسموعة لجواز أن يكون  
 حالاً في المجموع من حيث هو ولا يكون حالاً في شيء من أجزائه كالنقطة في الخط  
 والاضافة في محلها عند القائل بوجودها هذا وإذا ثبت أن الحال في المحل المنقسم يجب أن  
 يكون منقسماً بحسبه ( فإذا كانت الوحدة وجودية لزم انقسامها ) بانقسام الجسم الذي  
 حلت فيه ( وانه ) أعني انقسام الوحدة ( ضروري البطلان ) فوجب أن تكون الوحدة أمراً  
 اعتبارياً فإن قلت الوحدة التي هي صفة للجسم بحسب نفس الامر ان كانت وجودية وجب  
 انقسامها بحسب الخارج وان كانت اعتبارية وجب انقسامها بحسب التوهم وكلاهما محال قلت  
 ان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال فيعتبر له عدم الانقسام أعني الوحدة فلا يلزم انقسامها  
 أصلاً لان محلها ملحوظ من حيثية لاجمال فيها للانقسام ولا يمكن اعتبار الحثيات العقلية في

منع الملازمة المستفادة من قوله وان لم يكن الحال في شيء من أجزائه لم يكن صفة له مستنداً بجواز أن  
 يكون حالاً في المجموع من حيث هو وهذا حلول غير سرياني فلا يلزم الانقسام فلا يتم الجواب المذكور  
 ( قوله فوجب أن تكون الوحدة ) أي المطلقة أمراً اعتبارياً لان ما من شأنه الوجود يكون الانصاف  
 بها فرع وجوده فلا يكون المنقسم متصفاً بها الا بوجوده فيه وذلك محال فلا يمكن وجودها مطلقاً فلا  
 يرد أن الدليل انما يدل على امتناع وجود الوحدة التي هي في المحل المنقسم والمدعى امتناع وجودها مطلقاً  
 ( قوله فان قلت الخ ) يعني أن دليلكم لو صح لامتنع انصاف شيء بالوحدة في النفس والثاني باطل  
 فكذا المقدم

( قوله قلت ان العقل الخ ) جواب باختيار كونها اعتبارية ومنع وجوب انقسامها انما يلزم ذلك لو اعتبر  
 عروضها له من حيث ذاته وأما اذا اعتبر عروضها من حيث هو مجموع فلا  
 ( قوله ولا يمكن اعتبار الخ ) دفع لتوهم أن يعتبر عروضها له في الخارج أيضاً من حيث هو مجموع  
 بان اعتبار الحثيات انما يؤثر في الانصاف بالامور الاعتبارية اذ يجوز أن يعتبر العقل انصاف شيء باسم

( قوله قلت ان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال الخ ) هذا اختيار للشق الثاني فان قلت  
 انصاف المحل الخارجي بالوحدة الاعتبارية خارجي لا مدخل لاعتبار العقل في ذلك فتوسط اعتبار العقل  
 وملاحظته لغو في البين لا يدفع من الاعتراض شيئاً قلت انصاف المحل الواحد بالوحدة وان سلم انه  
 خارجي لكن لا يلزم انقسام الوحدة في الخارج ضرورة عدم وجودها فيه فلو لزم لم يلزم الا الانقسام  
 في العقل لكن هذا أيضاً غير لازم لان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال كما قرره فتأمل

( قوله ولا يمكن اعتبار الحثيات العقلية ) أي لا يمكن الاعتبار المفيد فان الوحدة اذا كانت موجودة  
 في الخارج تنقسم بانقسام محلها فيه ولا يفيد اعتبار حيثية الاجمال

الامور الخارجية (وثانيهما) أي ثاني المسلكين (ان يدل ابتداء) أي من غير استعانة بعدمية الوحدة (على أن الكثرة عدمية والا) وان لم تكن عدمية بل وجودية (فان قامت) والاظهر أن يقال والاقامت أي الكثرة (بالكثير) اذ لا يتصور قيامها بذاتها ولا بغير الكثير وحينئذ (فاما) ان تقوم بالكثير (من حيث هو كثير فيلزم قيام الواحد) الشخصي (بالكثير) فان قام ذلك الواحد بتمامه بكل واحد من الكثير كان مما علم بطلانه بالبديهية مع استلزامه ههنا محالا آخر فان الانينية مثلا لو قامت بكل واحد من الواحدين كان الواحد اثنين وان قام بالكثير على سبيل التوزيع بأن يقوم شيء من الانينية بهذا وشيء آخر بذلك لم تكن الانينية صفة واحدة وحدة شخصية كما ادعيتموه (أو) تقوم بالكثير (من حيث عرض له أمر صار به واحدا فننقل الكلام اليه) أي الى ذلك الامر الذي صار به الكثير شيئا واحدا صالحا

اعتباري بحيثية دون أخرى بخلاف الامور الخارجية فان الاتصاف بها حاصل مع قطع النظر عن ملاحظة العقل واعتباره

(قوله والاظهر الخ) لثلاث يحتاج الي تقدير الجزاء أي والاقامت بالكثير فان قامت الخ أو الي تقدير الاحتمال الثاني بقوله فان أقامت الخ وان لم يقم بالكثير يلزم قيام الكثرة بذاتها أو قيامها بغير محلها كما يشعر قول الشارح قدس سره اذ لا يتصور الخ

(قوله من حيث هو كثير) أي من حيث ذاته لان حيث عروض أمر صار به واحدا وليس المراد به من حيث انه متصف بالكثرة اذ لا معنى لعروض الكثرة لشيء من حيث انه متصف بالكثرة (قوله من حيث عرض له الخ) أشار بقيد العروض الى أن ذلك الامر لا يجوز أن يكون أمرا اعتباريا لان معروض الكثرة يكون ذات الكثرة فيعود المحذور المذكور

(قوله وفيه بحث لانه مبنى الخ) وانما جعل المبنى منعصرا في اتحاد الوحدة الاتصالية واتصال الجسم لان تلازمهما لا يفيد وجودها كما ظن لان المذكور فيما سبق وجود اتصال الجسم ويجوز على تقدير مغايرته للوحدة الاتصالية ان تكون هي أمرا اعتباريا لازما لذلك الامر الوجودي

(قوله لم تكن الانينية صفة واحدة وحدة شخصية) فان قلت الانقسام بحسب المحل لا ينافي في الوحدة الشخصية كما لا ينافي انقسام زيد بحسب الاجزاء وحدته الشخصية فان السواد القائم بهذا الجسم واحد وحدة شخصية وان كان منقسما قلت المحل اذا كان منفصلا بعضه عن بعض بان يكون أحدهما في المشرق والآخر في المغرب مثلا فادعاه ان العرض الموجود القائم بهما على الانقسام واحد بالهوية كادعاء ان زيدا الموجود في المشرق وعمرا الموجود في المغرب واحد بالهوية فلا يانفت اليه فتأمل

(قوله فننقل الكلام اليه أي الى ذلك الامر) قبل لم لا يجوز ان يكون ذلك الامر اعتباريا فان

لان يحل فيه واحد شخصي فنقول ذلك الامر اما أن يحل في الكثير من حيث هو كثير وأنه باطل أو من حيث عرض له مابه صار واحداً ( ويلزم التسلسل ) فوجب أن تكون الكثرة التي هي العدد أمراً اعتبارياً وهو المطلوب ( واعلم أن الواحد كما علمته يقال بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ووحدته أمر وجودي بالضرورة ) لانا نشاهد اتصال الاجسام واجتماعها وقد يقال ان المشاهد هو المتصل والمجتمع وليس نفس الوحدة واما الاتصال والاجتماع فلا نسلم كونهما موجودين فضلاً عن ان يكونا مشاهدين وشهادة الحس باتصاف الجسم بهما لا تدل على مشاهدتهما كما في الاتصاف بالمعى هذا أن جعل الوحدة نفس الاتصال والاجتماع وان جمات كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام العارض للمتصل والمجتمع باعتبار الاتصال والاجتماع كانت أمراً اعتبارياً كما صرح به في قوله ( وككونه لا ينقسم اذ ليس له كم يفرض فيه شيء غير شيء وأنه اعتباري ) لان المدم مأخوذ فيه ( والكثرة ليست الا بمجموع الوحدات فهي تتبعها في الوجود ) فان كانت الوحدات موجودة كالوحدات الاتصالية والاجتماعية كانت الكثرة المركبة منها موجودة أيضاً اذ ليس لها جزء سوى تلك الوحدات الموجودة وان كانت الوحدات أمورا معدومة كالوحدات بمعنى الانقسامات كانت الكثرة المركبة منها معدومة أيضاً وحينئذ لا يصح أن يقال ان كل عدد موجود ولا أنه لا شيء من العدد بموجود بل الحق هو التفصيل وفيه بحث لانه مبني على أن الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع كونهما وجوديين والصواب

[قوله واعلم الخ] تحقيق للمقام ومحاكمة من غير تراضى الخصمين

( قوله اذ ليس له كم ) متعلق بلا ينقسم

[قوله اذ ليس لها جزء الخ] حق يمكن أن يكون عدماً بعدم ذلك الجزء

[قوله وحينئذ أي اذا كانت الوحدة منقسمة الى الوجودية والعدمية

فان قلت الاعتباري لا يتأني نقل الكلام قلت أولاً منقوض بالوحدة الاعتبارية وثانياً ينقطع التسلسل باقطاع الاعتبار اللهم الا ان يقال لا يكفي عروض الامر الاعتباري في قيام الكثرة الموجودة في الخارج وفيه تأمل

( قوله هذا ان جعل الوحدة الخ ) أي كون الوحدة أمراً وجودياً كما قال المصنف وان لم يتم

( قوله وككونه ) في عطفه على كلاً واحداً مسامحة ظاهرة وجعل الكون بمعنى الكائن يأباه اضافته الى الضمير

انهما سببان لمروض الوحدة الاعتبارية كما أشرنا اليه ثم ان ههنا معارضة دالة على أن الكثرة موجودة وهي أن يقال ان العدد أمر واحد قائم بالمعدودات الموجودة قال ابن سينا ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس ولا اعتداد بقول من قال لا وجود له الا في النفس نعم لو قال لا وجود له مجرداً عن المعدودات التي هي في الاعيان الا في النفس لكان حقاً فانه لا يتجرد عنها قائماً بنفسه واما ان في الموجودات اعداداً فذلك أمر لا شك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة المقومة له فأشار المصنف رحمه الله الى دفع هذه المعارضة بقواه ( واما ان ) أمراً ( واحداً يقوم بالمجموع ) الذي هو المعدودات ( فان تخيل ) لم يكن ذلك الامر واحداً موجوداً بل ( كان اعتبارياً ضرورة ان الاثنين لا يقوم بهما أمر ) موجود ( واحد بالهوية وان شئت ) زيادة استيقان لما ذكرناه ( فاستبصر بوجود في الخارج ومعدوم فيه ) فانهما اثنان أي الاثنينية قائمة بهما وحينئذ فلا يتصور كونها أمراً موجوداً فضلاً عن كونها واحدة بالهوية ( أو ) استبصر ( بشخص ) موجود ( في الشرق و ) ( بشخص ) ( آخر ) موجود ( في المغرب فانهما ) أيضاً ( اثنان ) أي معروضان للاثنينية ( ويعلم بالضرورة أنه لم

### ( عبد الحكيم )

[ قوله وجود في الاشياء ] أي وجود خارجي بقريئة المقابلة

[ قوله فانه لا يتجرد إلخ ] اذ الوحدة لا يتجرد قائمة بنفسها

[ قوله واما ان أمراً واحداً إلخ ] ما ذكره المصنف يدل على امتناع قيام العدد بالمعدود قياماً عيانياً تحقيقياً كقيام السواد لقياماً انزاعياً كقيام العمى يزيد على مافي الشفاء حيث وقع فيه وأما ان في الوجود أعداداً فذلك أمر لا شك فيه اذا كان في الموجودات وحدات فوق وحدة وكل واحد من الاعداد فانه نوع بنفسه وهو واحد في نفسه من حيث هو ذلك النوع وله من حيث هو ذلك النوع خواص والشيء الذي لاحقية له محال أن يكون له خاصية الاولية أو التركيب أو التامة أو الزائدية أو الناقصية أو المربعة أو المكعبة أو الصمم وسائر الاشكال التي لها وتلك الحقيقة وحدته التي هو بها هو انتهى فقوله وتلك الحقيقة وحدته التي هو بها هو صريح في أن وحدته النوعية هي بلوغه تلك المرتبة وحينئذ لاستحالة في قيام العدد بالمجموع فقوله ضرورة أن الاثنين لا يقوم بهما أمر موجود واحد بالهوية ممنوع انما ذلك في الواحد بالهوية الذي لا يكون فيه تركيب

[ قوله فاستبصر بوجود إلخ ] هذا الاستبصار انما يدل على أن العدد القائم بمثل هذا المعدود لا يكون أمراً موجوداً في الخارج وذلك لا يستلزم أن لا يكون العدد القائم بالموجودات أمراً موجوداً وأما المثال الثاني فلا سلم عدم قيام معنى واحد بهما لما عرفت من معنى وحدة العدد



يقم بهما معنى واحد) بالهوية وان أمكن أن يقوم بهذين الاثنين الموجودين معنى موجود فيه تعدد بخلاف الاثنين الاولين اذ لا يمكن أن يقوم بهما أمر موجود أصلا كما ذكرناه (بل ذلك) الامر القائم بالمعدودات (مجرد فرض واعتبار) أي أمر فرضي واعتباري وان كانت المعدودات الخارجية متصفة به فان اتصاف الموجودات العينية بالامور الاعتبارية جائزة وبهذا تحل الشبهة وتخص مادتها فان الاعيان متصفة بالعدد بلا شك واما ان العدد العارض لها موجود خارجي فليس مما لا شك فيه وكذا الحال في الوحدة العارضة للموجود العيني (المقصود السادس انهم) أي المتكلمين (أنكروا المندار) كما أنكروا العدد (بناء على أن تركيب الجسم) عندهم (من الجزء الذي لا يتجزى) كما سيأتي (فانه لاتصال بين الاجزاء) التي تركيب الجسم منها (عندهم) بل هي منفصلة بالحقيقة الا أنه لا يحس بانفصالها لصغر الفاصل التي تماسست الاجزاء عليها واذا كان الامر كذلك (فكيف يسلم) عندهم (ان ثمة) أي في الجسم (اتصالا) أي أمرا متصلا في حد ذاته ذو عرض حال في الجسم (وان الاجزاء) التي تفرض في الجسم (بينها حد مشترك) كما في المقادير ومعالها بل اذا كان الجسم مركبا من أجزاء لا يتجزى لم يثبت وجود شيء من المقادير اذ ليس هناك الا الجواهر الفردة فاذا انتظمت في سمت واحد حصل منها أمر منقسم في جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت في سمتين حصل أمر منقسم في جهتين وقد يسمى سطحا جوهريا واذا انتظمت في الجهات الثلاث حصل ما يسمى جسما اتفاقا فالخط جزء من السطح

[قوله مجرد فرض واعتبار] يخدشه ما ذكره الشيخ من انه كيف يكون لما لاحقيقة له خواص

تترتب عليه الاحكام

[قوله وان الاجزاء التي تفرض الخ] لا يخفى عليك أن معنى اتصال الجسم عند الفلاسفة كونه محلا لكم المتصل لان يوجد بين أجزائه حد مشترك فانه يستلزم الجزء ومافى حكمه فالصواب أن يقال وان وان الاجزاء التي تفرض في المقدار بينها حد مشترك وان يترك قوله كما في المقادير ومعالها [قوله يسميه بعضهم] أي المتكلمين وهم المعتزلة فانهم شرطوا في الجسم الابعاد الثلاثة وأما الاشاعرة فيقولون ما يتركب من جزئين فصاعدا فهو جسم

(قوله أي أمر فرضي واعتباري) أراد ان نفسه فرضي غير موجود في الخارج وان كان اتصاف

محله به حقيقة

(قوله يسميه بعضهم خطا جوهريا) وبعضهم يسمي المركب من جزئين فصاعدا جسما

والسطح جزء من الجسم فليس لنا الا الجسم وأجزاؤه وكلها من قبيل الجواهر فلا وجود لمقدار هو عرض اما خط أو سطح أو جسم تليحي كما زعمت الفلاسفة \* ثم انه شرع في الاشارة الى الخواص الثلاث المذكورة للكمية وانها كيف تتصور في الجسم على تقدير تركيبه من الجواهر الافراد فقال ( والتفاوت ) بين الاجسام في الصغر والكبر والزيادة والنقصان ( راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها ) ( فما هو أقل اجزاء يكون أصغر حجماً وأتقص ) وقد يقع التفاوت بسبب شدة اتصال الاجزاء وثبوت فرج فيما بينها فقد جاز أن يوصف الجسم بالمساواة والا مساواة من غير أن تقوم به كمية اتصالية تسمى مقدارا ( والقسمة ) الفرضية العارضة للجسم على ذلك التقدير ( معناها فرض جوهر دون جوهر ) فان كل كل واحد منهما شئ مغاير للآخر فقد صح على الجسم ورود القسمة بدون كمية اتصالية قائمة به ( ولا عاد له غير الاجزاء ) أي يجوز أن يعد الجسم بكل واحد من الجواهر الفردة التي هي أجزاؤه وليس هناك شئ آخر يعد به أصلاً ( اللهم الا بالوهم ) فانه قد يتوهم ان حجم الجسم متصل واحد في نفسه ويفرض فيه بعض من ذلك المتصل بحيث يعده فينتج أن هناك مقدارا هو كم متصل يمكن أن يفرض فيه واحد عاد ( وحكمه مردود ) لانه نشأ من عدم الاحساس بالمفاصل والانفصال لجزء الحس عن ادراك تفاصيل الامور الصغيرة جدا فقد صح المد في الجسم بلا كمية اتصالية وبما ذكرناه انكشف انه لا يمكن الاستدلال بثبوت شئ من هذه الامور الثلاثة في الجسم على وجود مقدار قائم به ( واحتج الحكماء في اثباته بوجهين \* الاول ان الجسم الواحد ) كالشعلة مثلا ( تتوارد عليه مقادير مختلفة فتارة يجعل طوله شبراً وعرضه ذراعاً وتارة بالمكس وتارة مدوراً وتارة مكعباً ) وهو

[ قوله ثم انه شرع الخ ] الظاهر أن يقال انه بيان لسبب التفاوت في الصغير والكبير وقبول القسمة ووجود العاد عند أصحاب الجزء رداً لما قاله الفلاسفة من أن الامور الثلاثة خواص الكم  
[ قوله مقادير ] بالمعنى اللغوي أعني المقادير المحسوسة فلا يتوهم المصادرة

( قوله فرض جوهر دون جوهر ) دون في موضع الحال أي متجاوزاً جوهرها وحاصله فرض جوهرين فيه فرضاً مطابقاً للواقع  
( قوله تتوارد عليه مقادير مختلفة ) المراد بالمقادير ههنا هو المقادير المتعارفة التي لا يشكرها أحد وكذا المراد بالسطح فيما سيأتي فلا يرد ان فيه معادرة لتوقفه على ثبوت المقادير

ما يحيط به سطوح ستة هي مربعات متساوية وحينئذ قد توارد عليه مقادير مختلفة مع بقاء جسميته المخصوصة ما لم يطرأ عليه انفصال وتلك المقادير المختلفة كيات سارية فيه ممتدة في الجهات الثلاث وهي الجسم التعليمي ( لا يقال لا يتغير المقدار ) فيما ذكرتم من المثال بل يختلف الاشكال واختلافه لا يستلزم اختلاف المقدار ( اذ المساحة واحدة ) في جميع هذه الصور المتبدلة ( لانا نقول المساحة واحدة بالقوة أي مضروب أحدهما كمضروب الآخر وأما بالفعل فلا اختلاف ) في المقدار ( ظاهر ) لان ذلك الجسم له مع التدوير كمية مخصوصة ممتدة في الجهات ومع التكعيب كمية أخرى ممتدة فيها على وجه آخر فالمقادير المتواردة مختلفة بالفعل وان كانت متحدة بالقوة من حيث أن المساحة الحاصلة منها بطريق الضرب واحدة وهذا الاتحاد لا يقدح في اثبات ما هو المطلوب ( وأيضاً فلما آن اذا اتصلا فقد بطل السطح ) المتعدد ( الذي كان لهما وحدث سطح آخر ) هو واحد ( والشيء ) الواحد كالماء في كوز ( اذا قطع ) بأن صب مثلاً في كوزين زال عنه سطحه الواحد و ( حصل فيه سطحان بعد العدم وكل ذلك ) الذي ذكرناه من زوال مقدار جسمي الى مقدار آخر ومن زوال سطحين وحدوث سطح واحد ومن زوال سطح واحد وحدوث سطحين

[ قوله مع بقاء جسميته المخصوصة ) هذا انما يتم لو لم تكن المقدار من مخصصات الجسمية وهو ممنوع الي ان يقوم الدليل عليه

( قوله وهذا الاتحاد الخ ) لان مناط الاستدلال توارد المقادير المختلفة بالفعل

[ قوله الذي ذكرناه ) جعل المشار اليه الامرين بتأويل المذكور اشارة الي ان قوله وكل ذلك

الح مقدمة ثانية للاستدلال بالوجهين السابقين

( قوله بل يختلف الاشكال ) قد يقال التبدل ليس متعلقاً بظواهر الشمعة فقط بل متعلقاً باعماقها

وأيضاً فالتبدل ليس مقتصرًا على الاشكال لكن انفساك التبدل المفروض عن انفصال الاجزاء بعضها عن بعض حتى تبقى الجسمية المخصوصة كما زعموا محل تأمل

( قوله أي مضروب أحدهما كمضروب الآخر ) توضيحه انه اذا جعل طول الجسم عشرين ذراعا

ومرضه خمسة أذرع ثم جعل طوله خمسة عشر ذراعا وعرضه عشرة أذرع فالجموع خمسة وعشرون ذراعا في الصورتين

( قوله وأيضاً فلما آن الخ ) فان قلت التجدد في الصورتين المذكورتين للصورة الجسمية فلا يثبت على

تقدير تمام الدليل الا وجودها قلت انحصار التبدل فيها ممنوع

(يعطى الوجود) أي وجود المقدار الذي هو الجسم التعليمي والسطح لان الزائل والمتجدد المذكورين ليسا محض العدم بل هما موجودان زال أحدهما وحدث الآخر (و) يعطى (التبديل) أي توارد المقادير الجسمية والسطحية على سبيل البديل (وبه) أي بهذا التبديل (تبين أنه) أعني المقدار (لا يكون نفس الاجزاء) بل أصراً زائداً لأنها حاصلة في الحالتين غير متبدلة بخلاف الجسم التعليمي والسطح ولما ثبت السطح مع كونه متناهيًا في الوضع ثبت الخط الذي هو طرفه كما أنه اذا ثبت تنامي الجسم فقد ثبت السطح أيضاً (والجواب) عما ذكر في إثبات المقدار الجسمي والسطحي (أنه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى) وإمامن قال به (وبتركب الجسم منه) فإنه لا يسلم حدوث شيء لم يكن وعدم شيء كان بل (يقول فيما ذكرتم من توارد المقادير المختلفة على جسم واحد) ما كان من الاجزاء في الطول انتقل الى العرض وبالعكس) فليس هناك توارد مقادير مختلفة بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبديل أو ضاعها وبذلك يختلف اشكال الجسم ويقول فيما ذكرتم في إثبات السطح ليس هناك الا اتصال أجزاء جسم بأجزاء جسم آخر أو انفصال أجزاء جسم واحد بعضها

(قوله أي توارد المقادير الخ) فسر التبديل بتوارد المقادير لئلا يلزم اتحاد المعطاي أعني زوال مقدار جسمي وحدث آخر مع المعطى أعني التبديل  
(قوله مع كونه متناهيًا في الوضع) أي في الإشارة الحسية إشارة الى أنه لو لم يكن متناهيًا في الوضع كسطح الكرة لا يستلزم وجود الخط  
(قوله تنامي الجسم) أي في الوضع والمقدار بناء على أن تناميه في المقدار الثابت تنامي الأبعاد يستلزم تناميه في الوضع

(قوله ويعطى التبديل) لا يقال زوال مقدار جسمي الى مقدار آخر عين التبديل فيتعهد المعطى والمعطى فلا يصح لانا نقول يكفي في الصحة التغير في العنوان والاعتبار  
[قوله مع كونه متناهيًا في الوضع] التناهي على قسمين تناء في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه إشارة حسية وتناء في المقدار وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض مقدار محدود بقدره ثم السطح انما يستلزم الخط اذا تنامي في الوضع وأما اذا لم يتناه فيه كما في محيط الكرة الغير المتناهي فيه وان وجب تناميه في المقدار بالبرهان الدال على تنامي ابعاد الجسم مطلقاً فلا ولهذا قال مع كونه متناهيًا في الوضع وكذا الكلام في استلزام الخط للنقطة اذ لا نقطة في محيط الدائرة فالسطح ليس بمستلزم للخط ولا الخط للنقطة وأما الجسم فيستلزم للسطح عندهم لوجوب تناميه في المقدار المستلزم لتناميه في الوضع كما يشهد به التخييل الصحيح ولذا أطلق استلزام تنامي الجسم للسطح

عن بعض فلا يثبت على رأيه وجود مقدار أصلاً الوجه ( الثاني الجسم يتخلل ) متخللاً حقيقياً وهو ان يزداد حجمه من غير انضمام شيء آخر اليه ومن غير ان يقع بين أجزائه خلاء كالماء اذا سخن تسخيناً شديداً ( ويتكاثف ) تكالفاً حقيقياً وهو أن ينتقص حجمه من غير ان يزول عنه شيء من أجزائه أو يوزل خلاء كان فيها بينها ( وجوهرية ) أى حقيقته المخصوصة وهويته المعينة ( باقية ) محفوظة فى الحالىن ( كما سيأتى ) والمتغير القابل للصغر والكبر ( زائد ) على جوهرية المحفوظة الباقية اذ لو كان عينها أو جزءها المتغير بتغيره ( ووجودى ) ضرورة ) لما عرفت من أن المتبدل الزائل والمتجدد لا يكون عدماً محضاً فثبت وجود المقدار الجسمي الذي ينتهي بالسطح المنتهي بالخط فتكون كلها موجودة ( والجواب منه ) أى منع قبول الجسم للتخلل والتكاثف الحقيقيين ( فانه ايضاً فرع ) وجود ( الهوى وقبولها للمقادير الخلفة وأثبتها فرع ) نفي الجزء الذي لا يتجزى ( كما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى ) المقصد السابع انهم أعني المتكلمين كما أنكروا العدد والمقدار الذي هو الكم المتصل القار ( أنكروا ) ايضاً ( الزمان ) الذي هو الكم المتصل غير القار ( لوجهين الأول ان الزمان ) على تقدير كونه موجوداً ( امسه مقدم على يومه ) اذ لا يجوز أن يكون الزمان قار الذات والا لكان

[ قوله متخللاً حقيقياً ] احتراز عن انتفاش الاجزاء واندماجها فانه يسمى متخللاً وتكاثفاً مجازياً فانه ليس الا دخولا لأجزاء خارجية عن الجسم وخروجها ( قوله أنكروا ) أي نفوا وجوده فلا يرد أن الدليلين الزاميان فكيف يصير ان منشأ الانكار بمعنى الاعتقاد بعدمه على أن الدليل الثاني يفيد الانكار ايضاً كما ستطلع عليه ( قوله أمسه مقدم على يومه ) يعني أن كل جزء يفرض منه مقدم على آخر مع قطع النظر عن اعتبار أمر معه ( قوله والا لكان الخ ) لانه على تقدير كونه قار الذات تكون أجزاؤه مجتمعة مقارناً بعضها مع بعض

( قوله فلا يثبت على رأيه وجود مقدار أصلاً ) أما الجسم التعليمى والسطح فلما ذكر صريحاً وأما الخط فلانه نهاية السطح فاذا لم يثبت وجوده لم يثبت وجوده للوجه الذي ذكر فيها [ قوله والجواب منه ] وايضاً الاعدام والاعتبارات تتجدد بلا مصرية فلا يدل على الوجود [ قوله أنكروا الزمان لوجهين ] فيه بحث لان هذين الوجهين الزاميان كما سيتضح من تقريرهما فليسا منشأ الانكار فالاولى ان يذكر وجهها آخر اللهم الا ان يقال حاصل الكلام انه يلزم عدمية الزمان على قاعدتك ولا دليل يدل على وجوده على قاعدتنا فليس بموجود [ قوله والا لكان الحادث فى زمان الطوفان حادثاً اليوم ] الحكم المذكور ضرورى كما يشير اليه فى الوجه الثاني وما ذكره تنبيه عليه ثم الملازمة ظاهرة لان زمان الطوفان على ذلك التقدير يكون حاضراً

الحادث في زمان الطوفان حادثاً اليوم وبالعكس وهو باطل بالضرورة بل يجب أن تكون أجزاءه ممتعة الاجتماع (وليس) تقدم أمسه على يومه (تقدماً بالعلية والذات) أي الطبع (والشرف والرتبة) لأن المتقدم بهذه الوجوه يجمع المتأخر في الوجود وليس الأمر مما يمكن اجتماعه مع اليوم وأيضاً أجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها

فيكون حادث جزء مقارناً لجزء آخر فيكون حادثاً فيه إذ لا معنى لطرفية الزمان لشيء إلا مقارنته له في الحدوث والوجود فاندفع الشكوك التي أوردت هنا كما لا يخفى على المتتبع (قوله يجمع المتأخر) أي يمكن أن يجمع المتأخر نظراً إلى ذاتيهما وإن امتنع بعارض فلا يرد المعد لأنه من حيث ذاته يمكن اجتماعه إنما امتنع الاجتماع بواسطة عروض التقديم الزماني له بناء على كونه موقوفاً عليه من حيث العدم بعد الوجود

(قوله وليس الأمر الخ) فإن أجزاء الزمان في أنفسها يمتنع اجتماعها

(قوله متساوية في الحقيقة) لأن أجزاء الزمان زمان وليست موجودة في الخارج فلا يمكن أن يكون احتياج بعضها إلى بعض بحسب التشخيص أيضاً وما قيل أن التشخيص الوهمي تنصف به الأجزاء بعد فرض القسمة يجوز أن يصير مرجحاً لاحتياج بعضها إلى بعض فلا يخلو عن مكابرة لأن التشخيص الوهمي لا يمكن أن يصير مرجحاً للاحتياج والعلية في الخارج

بجاءاً لليوم الحاضر فما يكون وجوده مقارناً له يكون مقارناً لليوم أيضاً وبالجملة الملازمة بين الشيء وزمانه بين فلا ينفك الحادث عن زمانه وبالعكس وهذا ظاهر فلا يلتفت إلى ما يتوهم من أنه لا يلزم من دوام الظرف دوام المظروف على أنه إن سلم اجتماع اليوم مع زمان الطوفان وقت حدوث الحادث المذكور فيه فقد انضح الملازمة وإن لم يسلم فقد ثبت تقدم ذلك الزمان المعتبر مع عدم اليوم على اليوم بالزمان كتقدم الأب المعتبر من حيث أنه كان مقارناً لعدم الابن عليه فإنه تقدم زماني كما سيحكي فيلزم أن يكون للزمان زمان وهو المطلوب وبالجملة المنع المذكور إنما نشأ من عدم تخيله معنى الاجتماع المتأني لتقدم الأمر على اليوم

[قوله لأن المتقدم بهذه الوجوه يجمع المتأخر] أي يجوز أن يجمعه والا فتقدم موسى عليه السلام علينا بالشرف مما لا شك فيه وقد يمنع لزوم هذا الجواز أيضاً في كل تقدم بالطبع لأن المعد مقدم بالطبع على المعلول ولا يجوز اجتماعه معه كما هو الصواب والظاهر اجتماع جيق التقدم في المعد والفرق بالحشية ولو اعتبر في أحد المتقدمين قيد يستلزم عدم اجتماعها في الصدق فليس بضار في التحقيق لأن مجرد عدم جواز اجتماع المتقدم مع المؤخر يستدعي الزمان كما يفهم من إطلاقاتهم سواء سميت تقدماً زمانياً أو طبيعياً فيتم المطلوب فتأمل

[قوله وأيضاً أجزاء الزمان متساوية في الحقيقة] يمكن أن يقال بعد تسليم التساوي في الحقيقة أن

الى بعض أولى من عكسه فلا يتصور بينهما تقدم بالعلية ولا بالذات وهي في أنفسها متساوية في الشرف فلا تقدم بحسبه ولا بحسب الرتبة لان التقدم الرتبي يتبدل بالاعتبار وتقدم الامس على اليوم لازم لا يتبدل (فهو بالزمان لا بمحصاره عندكم) أيها الحكماء في خمسة فاذا اتت أربعة منها تعين الخامس (فيكون للزمان زمان) لان معنى التقدم الزماني أن المتقدم في زمان سابق والمتأخر في زمان لاحق فيكون الامس في زمان متقدم واليوم في زمان متأخر عنه (والكلام في ذلك الزمان) وتقدم بعض أجزائه على بعض (ويلزم التسلسل) في الأزمنة الموجودة مما أي يلزم أن يكون هناك أزمنة غير متناهية منطبق بعضها على بعض (وأنه محال) في نفسه بالضرورة (ومع ذلك) أي ومع

(قوله وهي في أنفسها متساوية الخ) فلا يعرض لبعضها شرف بالنظر الى ذاته وان اتصف بالشرف بسبب الامور الواقعة فيه لان الكلام في تقدم البعض على البعض

(قوله لان التقدم الرتبي الخ) لانه لا بد فيه من اعتبار المبدأ وضماً أو عقلاً واذا تبدل اعتباره يتبدل التقدم كما في الامام والمأموم والجنس والنوع

(قوله والكلام في ذلك الخ) بان يقال على تقدير وجوده يكون امسه مقدماً على يومه الخ لا يقال يجوز أن يكون زمان الزمان اعتبارياً لانا نقول فيه اعتراف بعدمية الزمان الذي يعرض التقدم والتأخر لاجله والزمان الاول كسائر الزمانيات

(قوله ويلزم التسلسل الخ) بخلاف ما اذا كان عدمياً فانه على تقدير لزوم التسلسل تسلسل في الامور الاعتبارية (قوله بالضرورة) اذ بداهة العقل تحكم بان ليس لنا أزمنة غير متناهية منطبقة بعضها على بعض ومع

التساوي فيها لا ينافي كون السابق معداً لللاحق كما في كون احدى الدورات معدة للآخري وعدم الاولوية باعتبار أمر عارض ممنوع على انه لا يلزم في تقدم الشرف ان يكون المتقدم ذاته ملشاً للشرف كما في العالم والجاهل بله جاز ان يكون باعتبار أمر عارض فكونها متساوية في الحقيقة لا يستلزم عدم تقدم بعضها على بعض بحسب الشرف وأما ادعاء التساوي بحسبه أيضاً فقد لا يسلم لجواز ان يدعي شرف الامس من اليوم لقربه من زمن الرسول عليه السلام مثلاً

[ قوله والكلام في ذلك الزمان ] فان قلت المدعي هو السلب الكلي أعني عدم وجود فرد من الزمان والدليل انما يفيد رفع الايجاب الكلي لجواز عدمية الزمان الثاني قلت يكفي في الاستدلال خصوصاً الالتزامي انه لا قائل بالفصل

[ قوله منطبق بعضها على بعض ] معنى الانطباق هو الظرفية والمظروفية

[ قوله ومع ذلك يستلزم محالاً آخر ] قيل فيه نظر لان التسلسل محال ولا استعالة في استلزام



كونه محالاً يستلزم محالاً آخر وهو أن يقال (فمجموع) تلك (الازمنة) التي لا تنتهي وينطبق بعضها على بعض (يكون أمسها مقدماً على يومها) تقدماً (بالزمان) لا متنازع اجتماع فيكون أمس المجموع واقفاً في زمان ويومه واقفاً في زمان آخر (فزمان المجموع ظرف له) لوقوعه فيه (فيكون) ذلك الزمان (داخلاً في المجموع) لانه زمان من الازمنة المتطابقة (والا) وان لم يكن داخلاً فيه (لم يكن المجموع) الذي فرضناه (مجموعاً) لخروج بعض الأحاد عنه حينئذ (و) يكون (خارجاً) أيضاً (عن المجموع) لان ظرف الشيء لا يكون جزءه وأنه (أي كونه داخلاً وخارجاً معاً بالقياس الى المجموع) محال واجيب (عن هذا الوجه (بأن تقدم أجزاء الزمان) بعضها على بعض وان كان تقدماً بالزمان لكنه (ليس) تقدماً (بزمان آخر) فان التقدم الزماني لا يقتضي أن يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان مغاير له بل يقتضي أن يكون السابق قبل المتأخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع العبد فان هذه قبلية لا توجد بدون الزمان فان لم يكن المتقدم والمتأخر في هذه قبلية من أجزاء الزمان فلا بد أن يكونا واقعيين في زمانين أحدهما متقدم على الآخر وان كانا من أجزاء الزمان لم يكن التقدم هناك بزمان زائد على السابق بل بزمان هو نفس السابق لان قبلية المذكورة عارضة لأجزاء الزمان بالذات ولما عداها بتوسطها والى هذا أشار بقوله (فالتقدم عارض لها) أي لأجزاء الزمان (بالذات ولنغيرها بواسطتها اذ لا يكون كل تقدم) عارض لشيء (لتقدم آخر) عارض لشيء آخر (والا تسلسل) وكان مع تقدم الاب على الابن مثلاً تقدمات غير متناهية عارضة لمقدمات غير متناهية وهو باطل قطعاً (فلا بد من الانتهاء الى ما تقدمه بالذات وهو الذي تسميه الزمان) فان ماهيته كما ستعرفها اتصال التصرم والتجدد

ذلك يستلزم وجود الحركات الغير المتناهية المستلزم لوجود الاجسام المتحركة الغير المتناهية (قوله فان التقدم الزماني الخ) وان أبيت عن اطلاق التقدم الزماني الا على ما يكون بالزمان فليكن هذا قسماً سادساً وسمه ما شئت من التقدم بالذات وغيره (قوله اتصال التصرم والتجدد) لم يرد معناه الظاهر اذ لا يمكن الاتصال بين التصرم والتجدد ولان

محال محالاً آخراً وليس بشيء لان المقصود الاستدلال على عدمية الزمان باستلزام وجوديته محالين كما هو الظاهر من المتن أو باستلزامه التسلسل المحال ههنا وباستلزامه محالاً لبيان استحالة استلزام التسلسل لما ذكر من المحال حتى يرد ما ذكر تأمله [قوله فان ماهيته كما ستعرفها اتصال التصرم والتجدد أعني عدم الاستقرار] أورد عليه ان ماهية

أعني عدم الاستقرار فإذا فرض فيها أجزاء عرض لها التقدم والتأخر المذكوران لذاتها ولا يحتاج في عروضهما لها إلى أمر سواها بخلاف ما عداها فإنه محتاج في عروضهما له إلى أجزاء الزمان ولذلك ينقطع السؤال وجه التقدم إذا انتهى إلى أجزاء الزمان كما صرت إليه الإشارة

الاتصال ليس كما والزمان كم بل أراد بالاتصال المتصل فأنهم يعبرون عما هو متصل في ذاته بالاتصال لكونه لازماً ذاتياً له فكأنه نفس الاتصال وإضافته إلى التصرم والتجدد إضافة العروض إلى المعارض أي المتصل المتصرم والتجدد وإنما اختار هذه المبالغة بجعل لازم الماهية نفس الماهية ليظهر لحوق التقدم والتأخر لأجزائه لذاته أكمل ظهور

( قوله أعني عدم الاستقرار ) يعني أن المراد بالتصرم والتجدد عدم الاستقرار إذا امتداد المتصل في ذاته غير متصف بالتصرم والتجدد ما لم يلاحظ انقسامه بل بعدم الاستقرار فالمعنى أن حقيقة الزمان المتصل الغير المستقر لذاته كأنه نفس اتصال التصرم والتجدد

( قوله فإذا فرض الخ ) يعني أنه ليس موصوفاً بالتقدم والتأخر في الخارج حتى يلزم كونه كما منفصلاً وكونه مجتمع الأجزاء بناء على أن التقدم والتأخر لكونهما إضافيتين توجدان معاً فيكون معروضهما موجودين معاً بل هو أمر متصل في ذاته غير مستقر إذا فرض له أجزاء عرض لها في الذهن التقدم والتأخر لذاتها لكونها أجزاء لأمر غير مستقر

( قوله ولا يحتاج في عروضهما الخ ) وأن كان يحتاج في ثبوتها إلى الحركة فهي واسطة في الثبوت لا في العروض

[ قوله بخلاف ما عداها ] حق الحركة فإن حقيقتها كمال ما بالقوة وليس يلزمها اتصال حتى لو فرضنا ثلاثة أجزاء لا تجزى وكان المتحرك حين يتحرك في الأوسط لكان عند حركته إلى الثالث كمال ما بالقوة لم يكن على متصل فنفس كونه كمال ما بالقوة لا يوجب أن تكون منقسمة فضلاً عن أن تكون أجزاءها متقدمة ومتأخرة وإنما يعرض الانقسام والتقدم والتأخر بسبب انطباقها على المسافة الموصوفة بالاتصال والتقدم والتأخر وتفصيله ما ذكره الشيخ في الشفاء أن الحركة يلحقها أن ينقسم إلى متقدم ومتأخر وإنما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في التقدم من المسافة والمتأخر ما يوجد منها في التأخر من المسافة لكن يتبع ذلك أن المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والمتأخر في المسافة معاً فيكون للتقدم وللتأخر في الحركة خاصية يلحقها من جهة ما هما ليست من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة

الزمان ليس بعدم الاستقرار ولا اتصال ذلك لعدم إذا الزمان معدود من أقسام الكم ولا قائل بان عدم شيء من الأشياء استقراراً كان أو غيره ولا اتصال ذلك لعدم من الكم بل له ماهية يعرضها عدم الاستقرار ولا شك أن الحركة أيضاً كذلك فهذا التقرير لا يفيد كون عروض التقدم لأجزاء الزمان بحسب ذاتها ولجميع ما عداها بواسطة وأما حديث انقطاع السؤال فقد عرفت ما فيه

وقد أجب عنه أيضاً بأن تقدم الـامس على اليوم وتبي الا ترى أنه اذا ابتدئ من الماضي كان الـامس مقدماً واذا ابتدئ من المستقبل كان مؤخراً ه الوجه (الثاني الزمان الحاضر موجود) يعني أنه على تقدير وجود الزمان يجب أن يكون الزمان الحاضر موجوداً (والالم يكن الزمان موجوداً) أصلاً (لانه) أي الزمان (منحصر في الحاضر والماضي والمستقبل والماضي ما كان حاضراً) وصار منقضيًا (والمستقبل ما سيصير حاضراً) وهو الآن المترقب (واذا كان لا حاضر) موجوداً (ولا ماضي ولا مستقبل) موجودين (فلا وجود للزمان) أصلاً (وهو خلاف المفروض وانه) أي الزمان الحاضر الموجود (غير منقسم والا فأجزاؤه اما معا فيلزم اجتماع أجزاء الزمان والضرورة قاضية بطلانه) اذ لو جاز اجتماع أجزائه لجاز أن يكون الحادث في الزمان السابق حادثاً اليوم (واما مترتبة) فيتقدم بعض أجزاء الحاضر

فان الحركة بأجزائها بعد المتقدم والمتأخر فتكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار أيضاً بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد والمقدار

( قوله وقد أجب الخ) هذا الجواب من دفع بما ذكرنا من ان أجزاء الزمان بعضها مقدم على بعض اذا لوحظ من حيث ذاته ولم يلاحظ معه أمر آخر

[ قوله واذا كان لا حاضر موجوداً) قد راخبر منصوباً اشارة الى أن لا بمعنى ليس وان الجملة في محل

( قوله وقد أجب عنه أيضاً الخ) قد أشرنا الى أن مجرد عدم اجتماع المتقدم والمتأخر الظاهر في أجزاء الزمان يكفي في أصل الاستدلال فهذا الجواب انما يفيد مجرد نفي القول بعدم التقدم الرتبي بناء على منع جواز الاجتماع فيه البتة ولا يكون جواباً عن أصل الاستدلال على ان هذا الجواب مدفوع عن أصله لان التقدم الرتبي كما سيصرح به في آخر موقف الاعراض تقدم اعتباري موقوف على اعتبار مبدأ وقرب ما يوصف بالتقدم اليه وتبديل بالاعتبار ولا شبهة ان للامس تقدماً على اليوم بوجه لا يصلح ان يصير متأخراً بذلك الوجه بشئ من الاعتبارات غاية الامر ان يكون له تقدم بوجه آخر صالح لان يتبدل بتبديل الاعتبار ولا امتناع في اجتماع قسمين وأكثر من التقدم في شيء واحد والكلام في التقدم بالوجه الاول لا الثاني فليتدبر

(قوله واذا كان لا حاضر موجوداً) اسم كان ضمير الشأن وموجوداً صفة حاضر وخبر لا محذوف والتقدير اذا كان الشأن لا حاضر موجوداً ثابت ومحتمل ان يكون لا بمعنى ليس وحاضر مرفوع اسمه وموجوداً خبره

(قوله لجاز ان يكون الحادث في الزمان السابق) قيل فيه بحث لجواز ان يكون قدر مخصوص من الزمان مجتمع الاجزاء لكن يتقضي بمحدث قدر آخر مثله وهكذا فالاولى ان يقتصر على قضاء الضرورة للحركة

على بعضه ( فلا يكون الحاضر كله حاضراً ) بل بعضه هذا خلف وأيضاً ننقل الكلام الى ذلك البعض الحاضر فيجب الانتهاء الى حاضر غير منقسم لامتناع انقسامه الى ما لا يتناهي ( واذا كان الزمان ) الحاضر ( غير منقسم فكذا الكلام في الجزء الثاني ) الذي سيحضر عقيب هذا الحاضر ( و ) الجزء ( الثالث ) الذي يحضر عقيب الثاني ( اذ ما من جزء ) من أجزاء الزمان ماضياً كان أو مستقبلاً ( الا وهو حاضر حيناً ) وقد عرفت أن الحاضر غير منقسم فتكون أجزاء الزمان غير منقسمة وهي المسماة بالآتات ( فيتركب ) الزمان ( من آتات متتالية والمفروض أنه ) أي الزمان ( موجود فتكون الحركة مركبة من أجزاء لا تجزى لانه ) أعني الزمان ( من عوارضها وينطبق عليها وكذلك الجسم ) الذي هو المسافة يكون مركباً من أجزاء لا تجزى ( لانها ) أي الحركة ( من عوارضه ) أي منطبقه عليه وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة أمور متطابقة بحيث اذا فرض في أحدها جزء يفرض بازائه من

الرفع اسم كان تامة ولا يجوز ان يكون لا التبرئة لا امتناع ان يكون عاملة لبطلان صدارتها بدخول كان وملغاة وجوب التكرير على مافي الرضى والمضى وأما في قوله فلا ماضى ولا مستقبل موجودين فيجوز أن يكون بمعنى ليس ويجوز أن يكون للتبرئة وموجودين صفة والخبر محذوف تقديره فلا ماضى ولا مستقبل موجودين من الزمان

( قوله لامتناع الخ ) فيه بحث لانه ان أراد الانقسام الوهمي فلا نسلم امتناعه وان أراد الفعلى فسلم لكن اللازم أن يكون الحاضر غير منقسم بالانقسام الفعلى وهو لا يستلزم الجزء الا أن يدعى أن الانقسام الوهمي يستلزم الفعل على ما عليه المتكلمون حيث قالوا أن جميع الانقسامات ممكنة فيجوز أن يكون متعلقاً به قدرته تعالى فيمكن وقوعه حينئذ نختار الشق الاول وبين امتناعه بأنه يستلزم امكان وجود الامور الغير المتناهية بالفعل .

( قوله واذا كان الزمان الحاضر غير منقسم ) قيل نختار انه غير منقسم ولا يلزم الجزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل كذا في شرح المقاصد وفيه بحث لان الانقسام الوهمي ان طابق الواقع بان يكون فيه شيء غير شيء بحسب نفس الامر لزم اجتماع الاجزاء المحكوم ببطلانه أولاً وان لم يطابق فلا عبرة به ولزم الجزء في نفس الامر لان الانقسام الفرضي المنفى من الجزء هو الفرضي المطابق للواقع كما حقق في موضعه

( قوله وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة أمور متطابقة ) ولا يبي على في هذا المعنى أبيات

خذ يا صديقى من أخيك مقالة \* حكمت بصحتها النفوس الناطقة

ان المسألة والزمان كليهما \* ثم التحرك جملة متطابقة

كل واحد من الآخرين جزء فاذا تركب أحدهما من أجزاء لا تنجزى كان الآخر كذلك فظهر أنه لو كان الزمان موجوداً لكان الزمان الحاضر موجوداً ولو كان الزمان الحاضر موجوداً لكان الجسم مركباً من أجزاء لا تنجزى (وأنتم لا تقولون به) أى بتركب الجسم من الاجزاء التي لا تنجزى فيتم الاستدلال عليكم الزاما (أو نبطله) يعنى تركب الجسم من تلك الاجزاء (بدليله) الدال على امتناع تركبه منها فيتم الاستدلال برهانا ولما كان حاصل الوجه الثاني أنه لو وجد الزمان فالما أن يوجد في الحاضر أو في الماضي أو في المستقبل والكل باطل (أجاب عنه ابن سينا) بأن قال (لم قلتم أنه لو وجد) الزمان (فأما في الآن) أى الحاضر (أو في الماضي أو في المستقبل فان كلا منها أخص من الموجود المطلق ولا يلزم

[ قوله برهانا ] بأن يكون المستدل به من لا يقول بتركب الجسم من أجزاء لا تنجزى بل يقول بكونه متصلاً واحداً في نفسه قابلاً لانقسامات متناهية كحمد الشهر ستاني أو مركباً من أجزاء غير قابلة للقسمة الفعلية وقابلة للقسمة الوهمية كديمقراطيس

(قوله ولما كان حاصل الخ) اذ ملخصه ابطال وجود الزمان بابطال وجود أقسامه الثلاثة سواء قرر بصورة القياس الاقتراني المركب من متصلين كما مر أو قرر بقياس مقسم مركب من منفصلة ذات ثلاثة اجزاء وحملات بعدد أجزاء الانفصال كما قرره الآن ليكون جواب الشيخ له ظاهر المطابقة معه والمراد بقوله أن يوجد في الحاضر أن يوجد في ضمن هذا أو في ضمن ذلك فلا يرد أن التقرير السابق حاصله أنه لو وجد الزمان لكان الموجود منه اما الحاضر أو الماضي أو المستقبل لافي الحاضر والماضي والمستقبل كيف وقد صرح سابقاً بأن الزمان منحصر في الثلاثة واذا لم يكن الحاضر موجوداً فلا ماضى ولا مستقبل موجودين (قوله بأن قال الخ) يعنى لانسلم انه لو وجد الزمان لوجد في ضمن أحدها لم لا يجوز أن يكون موجوداً في نفسه ولا يكون شيئاً منها

[ قوله فان كلا منها أخص من الموجود المطلق ] فان من الموجودات ما ليست بحاضر ولا ماض ولا مستقبل كالامور القديمة ويجوز أن يكون الزمان من جملتها فيتحقق من غير أن يكون أحدها وذلك لان هذه الاقسام اعتبارية حاصلة بعد فرض الانقسام والتجزئة والزمان موجود في نفسه متصل واحداً انقسام فيه

ان صح قسمة بعضهم لحجة \* فالشكل في تقسيمها متوافقه

اعلم ان المسافة اما نفس الجسم أو منطبقه عليه وعلى كل تقدير يلزم من تنالي الآتات تركب الجسم من الاجزاء التي لا تنجزى

(قوله فيتم الاستدلال برهانا) الظاهر ان الكلام الزامى على التقرير الثاني أيضاً اذ لا يقول المتكلمون بالدليل الثاني للجزء وكأنه انما ساء برهانا لانه لوحظ فيه الدليل بخلاف الاول

من كذب الاخص ) وانتفاؤه ( كذب الاعم ) وانتفاؤه ( وهو مشكل لان وجود الشيء مع أنه لا يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل متعذر ) بل هو غير متصور ( وقد ناقض ) ابن سينا ( نفسه حيث قال ) في جواب استدلالنا ببرهان التطبيق على امتناع وجود الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية ( جميع الحركات الماضية ) التي لا تنتهي ( لا توجد ) أصلاً حتى يتصور فيها التطبيق وتصحف بالزيادة والنقصان ( والافني الماضي أو الحال أو المستقبل والكل باطل ) فقد حكم هناك بان مالا يوجد في شيء من الازمنة الثلاثة لم يكن موجوداً قطعاً ومنه ههنا أنه تناقض صريح فان قلت لا منافضة فان مالميس بزمان كالحركة

( قوله وهو مشكل الخ ) لا يخفى عليك أن هذا الاشكال غير وارد على مقررنا الجواب مطابقاً لتقرير المصنف للاستدلال وانما يرد لو قرر الجواب على ما قرره القوم جواباً عن الاستدلال بطريق الظرفية حيث قالوا ان الزمان لو كان موجوداً فاما أن يوجد في الحال أو في الماضي أو في المستقبل لكن الجواب حينئذ لا يكون جواباً عن تقرير المصنف فلا يصح قوله أجاب عنه والحاصل أنه لو قرر الجواب بطريق الظرفية كما في عبارة القوم كان الاشكال وارداً عليه لكن لا يكون مطابقاً لتقرير المصنف وان قرر على وجه يطابق تقرير المصنف لا يجه الاشكال المذكور فكلام المصنف لا يخلو عن اختلال والتقول بأنه مبني على عدم الفرق بين تقرير الظرفية وتقرير الفردية أو المقول بأن معنى قوله أجاب عنه أجاب عن الوجه الثاني بناء على تقرير الظرفية ولذا قدر الشارح قدس سره قوله ولما كان حاصل الوجه الثاني وقرره بطريق الظرفية مما لا يفوه به عاقله فضلاً عن فاضله ثم اعلم انه على تقرير الظرفية هذا الاشكال مندفع أيضاً لان وجود الشيء مع أنه لا يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل ليس متعذراً مطلقاً بل اذا كان ذلك الشيء من المتغيرات ولا يكون منطبقاً على كل الزمان كالحركة فانه موجود في كل الزمان وليس موجوداً في شيء من الازمنة

( قوله وقد ناقض الخ ) لا مناقضة في كلامه لان مراده من قوله جميع الحركات الماضية لا يوجد ان الحركات الماضية مجتمعة لا توجد فلا يجري فيها برهان التطبيق لاشتراط الاجتماع فيه ولا شك أن الامور المتغيرة اذا كانت مجتمعة الوجود لا بد أن تكون موجودة اما في الماضي أو في المستقبل أو في الحال ( قوله فان قلت ) خلاصته أن كل ماهو زمني فله متى اما الحاضر أو الماضي أو المستقبل بخلاف الزمان كما ان كل ماهو مكاني له مكان بخلاف المكان

( قوله متعذر بل هو غير متصور ) أراد بالتعذر التعذر بحسب التحقيق وان كان يمكننا بحسب المفهوم فظهر وجه الترتي بنفي ذلك الامكان وان حمل التعذر على التفسير مجازاً فالامر أظهر ( قوله فان قلت لا مناقضة ) حاصله السؤال ان عبارة القوم كانت على وجه حمل ابن سينا على الظرفية

مثلاً ويسمى زمانياً إذا لم يوجد في شيء من الازمنة لم يكن موجوداً بخلاف الزمان كالماضي مثلاً فإنه عندنا موجود في حد نفسه وإن لم يكن موجوداً في الحال ولا في المستقبل وهو ظاهر ولا في الماضي لاستحالة كون الشيء ظرفاً لنفسه وتوضيحه أن المكان موجود في نفسه وإن لم يوجد في شيء من الامكنة بخلاف المكان فإنه إذا لم يوجد في مكان لم يكن موجوداً قلت هذه منازعة لفظية إذ المقصود أنه لو كان الزمان موجوداً لكان ذلك الزمان إما نفس الماضي أو الحال أو المستقبل والكل باطل لما عرفته ( قوله لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم قلنا إذا انحصر الاعم في عدة أمور كل منها أخص منه ) ولم يوجد شيء منها ) أي من تلك الأمور ( لم يوجد الاعم قطعاً فإن العاصم لا وجود له ) في الخارج ( الا في ضمن الخاص ) بالضرورة ( والامام الرازي ) بعد تزييفه جواب ابن سينا ( نقضه ) أي نقض الوجه الثاني الدال على عدم الزمان ( بالحركة نفسها إذ الدليل قائم فيها ) لأن الحركة

( قوله إذا لم يوجد في شيء من الازمنة الخ ) هذا ممنوع إذ يجوز أن يكون موجوداً في كل الزمان ولا يكون موجوداً في شيء منها بأن يكون متصلاً واحداً منطبقاً عليه منقسماً بانقسامه فكما أن الزمان واحد موجود في نفسه منقسم بعد التجزئة الى الاقسام الثلاثة كذلك الحركة منطبقة عليه يحصل لها الاقسام الثلاثة وليست موجودة في شيء منها

( قوله هذه منازعة لفظية ) أي منازعة منشأها اللفظ أعنى كلمة في ولو حذفت من البين اندفع الجواب المذكور وليس المراد أنها نزاع في اللفظ دون المعنى كما لا يخفى ( قوله إذ المقصود الخ ) قد عرفت اندفاعه بما حررنا لك من أن هذه الاقسام اعتبارية حاصلة بعد التجزئة فهو موجود في نفسه من غير أن يكون شيئاً منها

( قوله قلنا إذا انحصر الاعم الخ ) هذا إذا كانت تلك العدة افراداً حقيقية له إما إذا كانت اعتبارية فلا ( قوله لأن الحركة كالزمان الخ ) قد عرفت أن الحركة منطبقة على الزمان موجودة في تمامها إنما

فرد عليه وإن كان عبارة المصنف في تقرير الاستدلال صريحاً في المقصود الآتي وحاصل الجواب أن مقصودهم أيضاً ما أشار اليه المصنف والمنازعة اللفظية عملاً يلتفت اليها ( قوله في عدة أمور ) التقييد بقوله في عدة أمور بالنظر الى محل الكلام والا فطلاق الانحصار كاف في الغرض

( قوله والامام الرازي نقضه الخ ) أي في المباحث المشرقية فيه بحث إذ قد مر أن الدليل المذكور الزامي فلا يجزئ النقص وقد يقال ليس في المباحث المشرقية حديث الالتزام فالظاهر أن بعض الحكماء يقولون بوجود الزمان فالنقص بالنسبة اليهم قبل النقص بالنسبة الى قولهم وينبطله بدليله وقد أشرنا الى أنه أيضاً الزامي



كالزمان منحصرة في أقسام ثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل والماضي منها ما كان حاضراً والمستقبل ما سيحضر فلو لم يكن للحركة الحاضرة وجود لم تكن الحركة موجودة ولا شك ان الحاضرة منها غير منقسمة لأنها غير قارة فيلزم تركيب الحركة من أجزاء لا تتجزى وتركيب المسافة منها وهو باطل بالدليل الدال على نفي الجزء فوجب أن لا تكون الحركة موجودة (و) لكن (وجودها ضروري) يشهد به الحس فانقض دليلكم (والجواب) عن هذا النقض (ان الحركة) كما سيأتي (تطلق) بالاشتراك اللفظي تارة (بمعنى القطع) وهو الامر المتصل الذي يعقل للمتحرك فيما بين المبدأ والمنتهى (ولا وجود لها) بهذا المعنى لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يكن ذلك الامر المتصل المتمدن المبدأ الى المنتهى موجودا واذا وصل اليه فقد بطل ذلك المتصل المعقول فلا يتصور له وجود في الاعيان بل الحركة بمعنى القطع انما ترسم في الخيال كما ستطلع عليه (و) تطلق أخرى (بمعنى الحصول في الوسط) وهو حالة منافية للاستقرار يكون بها الجسم أبدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز واحد اثنين والحركة بهذا المعنى (مستمرة من أول المسافة الى آخرها) وليست منطبقة عليها بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة على المسافة لكنها

ينقسم الى الحاضر والماضي والمستقبل بعد التجزئة فهي أقسام لها في العقل بعد وجودها في الخارج فلا يلزم من انتفاء أقسامها انتفاؤها

(قوله وهو باطل بالدليل الدال) لم يقل وأنتم لاتقولون به اذ النقض لا يكون الزامياً (قوله فقد بطل ذلك الخ) ان أراد انه لم يكن موجودا في آن الوصول الى المنتهى فسلم لكن ذلك لا يستلزم أن لا تكون موجودة في الزمان الذي بين المبدأ والمنتهى وان أراد انه لم يكن موجودا في آن الوصول ولا في الزمان السابق فمنوع ثم انه منقوض بالاصوات والحروف الزمانية فانه يلزم أن لا تكون موجودة مع انها مسموعة والسر ان وجود الامر الغير القار يكون منطبقاً على الزمان كله لا موجودا في حدوده

(قوله بمعنى القطع) سمي به لكونه حاصلًا بسبب قطع المتحرك المسافة من غير سكون

[ قوله وبمعنى الحصول في الوسط الخ ] في الحركة بمعنى التوسط شبهة وهي انها تحدث في آن ففي ذلك الآن لا بد ان يكون الجسم في مكان ما فذلك المكان اما المكان الاول وانه محال لان المكان الاول محل سكون واما المكان الثاني وانه محال ايضا لان المكان الثاني لا يحصل الجسم فيه الا بعد قطع لا يحصل الا في زمان فيكون مسبوقا بتوسط فتأمل

باستمرارها وعدم استقرار نسبتها الى حدود المسافة تقتضى ارتسام ذلك الامر المنطبق عليها في الخيال فظهر أن لا نقض بالحركة بالمعنى الاول اذ لا وجود لها في الاعدان كالزمان ولا بالمعنى الثاني لانها وان كانت موجودة الا أنها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المسافة ولا ان يكون جزء من أجزائها غير منقسم بل يلزم أن يكون في المسافة حدود مفروضة غير منقسمة في جهة امتداد الحركة (ولا يمكن ان) يبطل أصل الدليل بان (يقال مثل ذلك) الجواب (في الزمان) أى لا يجوز أن يقال أن الزمان أيضاً أمر مستمر كالحركة بمعنى التوسط (فان زمان الطوفان لا يوجد الآن ضرورة) ولو كان الزمان أمراً مستمراً لوجب أن تكون

(أقوله تقتضى ارتسام الخ) كما في القطرة النازلة والشعلة الجواله

(قوله حدود مفروضة) غير متناهية بين كل حدين يفرضان مسافة فيبين كل حصولين في حدين حركة بمعنى القطع فلا يلزم الجزء

(قوله فان زمان الطوفان الخ) لو قال بدله فان فيه اعترافا بعدم وجود الزمان الذى هو كم متصل أو قال فانه ما قام الدليل على وجوده بخلاف الحركة فانها محسوسة لم يرد النظر الذى أورده الشارح قدس سره قال الشيخ في الشفاء قد يتوهم أن آخر على صفة أخرى فكما أن طرف المتحرك ولتكن نقطة ما يفرض بحركته وسيلانه مسافة ما بل خطأ ما كأنه أعنى ذلك الطرف هو المنتقل ثم ذلك الخط يفرض فيه نقطة لا النازل لا الخط بل المتوهمه واصله له كذلك يشبه أن يكون في الزمان وفي الحركة بمعنى القطع شيء كذلك وشيء كالتقطعة الداخلة في الخط الى لم يفعله الى ان قال فان كان شيء مثل هذا موجودا فيكون حقاً ما يقال ان الآن يفعل بسيلانه الزمان ولا يكون هذا هو الآن الذى يفرض بين زمانين يصل بينهما الى آخر كلامه

(قوله تقتضى ارتسام ذلك الامر المنطبق) أورد عليه ان الحركة بمعنى القطع لم تكن موجودة فكيف تنطبق على المسافة الموجودة فان معنى الانطباق التلازم في الانقسام وكيهته وذلك بعد الوجود وأجيب بمنع اقتضاء الانطباق وجود أجزاء المنطوقين

[ قوله الا أنها غير منطبقة على المسافة ] قيل عليه انها وان لم تنطبق على المسافة بأسرها الا أنها تنطبق دائماً على جزء من أجزائها على التبادل فيلزم المحذور فان أجيب بأن المنطبق عليها هي النقطة حينئذ لا يلزم الجزء قلنا المنطبق عليها تحركة بمعنى القطع هي النقطة أيضاً فلا يلزم الجزء ولك أن تقول الجزء انما يلزم من تالى النقطة في المسافة اللازم من تركيب الحركة من أجزاء لا تجزئ لان المتحرك من نقطة الى نالك بقطع حينئذ في آن نقطة فيقطع من اجزاء الجسم أيضاً أمراً غير منقسم فيلزم الجزء الذى لا تجزئ لامن ثبوت النقطة اذ لا يلزم كون محلها غير منقسم على أن محلها الخط ولا يلزم من انطباق الحركة بمعنى التوسط على نقطة على التبادل محذور اذ لا يفرض نقطتان الا بينهما امر منقسم يقطعه المتحرك والكلام بعد محل تأمل

الازمنة كلها واحدة حقيقة وهو باطل بديهية وفيه نظر اذ المذكور في المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له مميان أحدهما أمر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الـكون في الوسط والثاني أمر متوهم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذي هو مطابق لما و غير منقسم مثلها يفعل بسيلانه أمراً ممتدا وهمياً هو مقدار للحركة الوهمية قال فهذا الذي اثبتنا له الوجود في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالآن السيلال فقد تحقق من كلامه أنه لا فرق بين الحركة والزمان في أن الوجود منهما أمر لا يتقسم ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم تركبهما من أجزاء لا تجزى فكما أنه ليس يلزم من استمرار الحركة السيلالة التي لا تنقسم أن تجتمع الأجزاء المفروضة في الحركة الممتدة بعضها مع بعض كذلك لا يلزم من استمرار الزمان الذي لا ينقسم أعني مقدار الحركة الغير المنقسمة أن تجتمع الأجزاء المفروضة في الزمان المنقسم الذي هو مقدار الحركة المنقسمة فمن أين يلزم أن يوجد زمان الطوفان في الآن ولو وجب ذلك لوجب أن توجد الحركة في أول المسافة مع الحركة في آخرها ثم ان ههنا بحثاً آخر وهو أن الزمان عند الحكماء اما ماض واما مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو حـد مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزءاً من الزمان أصلاً لما عرفت من أن الحدود المشتركة بين أجزاء الكم المتصل مخالفة لها في الحقيقة فلا يصح حينئذ أن الزمان الماضي ما كان حاضراً والمستقبل

( قوله كذلك لا يلزم الخ ) فيه ان مقصود المصنف انه يلزم ان يكون زمان الطوفان عين الزمان الحاضر كما ان الحركة الشخصية من أول المسافة الى آخرها واحدة وبديهية تكذيبه وليس مقصوده انه يلزم اجتماع زمان الطوفان مع الآن  
[ قوله لوجب ان توجد الحركة الخ ] فيه ان اللازم ان تكون الحركة الموجودة في أول المسافة موجودة في آخرها وهو حق فان الحركة الشخصية باقية في جميع الحدود مالم يطرأ عليها السكون  
( قوله اما ماض واما مستقبل ) أي بعد التجزئة

( قوله اذ المذكور في المباحث المشرقية ) ما ذكر في المباحث المشرقية من أن الوجود من الزمان عند الحكماء هو الآن السيلال مخالف لما نقل في الكتب من مذهبهم من ان الزمان الماضي الوجود عندهم كم متصل غير قار الذات  
( قوله فلا يصح حينئذ ان الزمان الماضي ما كان حاضراً الخ ) فان قلت هذا لا يشفي لان فيه ثبوت

ما سيحضر فكما أنه لا يمكن أن يفرض في خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا تنطبق  
احدهما على الأخرى فكذلك لا يمكن أن يفرض في الزمان آتان متلاقيان كذلك فلا  
يكون الزمان مركبا من آتات متتالية ولا الحركة مركبة من أجزاء لا تجزي فيندفع  
حينئذ الوجه الثاني بالسكينة (احتج الحكماء) على وجود الزمان (بوجهين الأول أنا  
نفرض حركة في مسافة) معينة (على مقدار من السرعة) ونفرض حركة (أخرى مثلها  
في السرعة فإن ابتدأنا معا) وانقطعنا معا (قطعتا) تلك (المسافة) المعينة (معا) فبين ابتداء  
حركة السريع الأول وانتهائها امكان أى أمر ممتد يسع قطع تلك المسافة المخصوصة بتلك  
السرعة المعينة ألا ترى أن السريع الثاني لما شاركه في ذلك الامكان وتلك السرعة قطع

[ قوله فيندفع حينئذ الوجه الثاني ] لان مبناه كون الحاضر جزءا من الزمان وذلك انما يصح على  
مذهب أصحاب الجزء

[ قوله على وجود الزمان ) أى فى الخارج اذالو همى ثابت عند الكل كما سيجي  
[ قوله انما نفرض حركة فى مسافة ] اعتبر الشيخ فى تقرير هذا البرهان الحركتين المختلفتين فى  
فى السرعة والبطء متفتقتين فى الاخذ والترك مع الاختلاف فى المسافة ومتفتقتين فى الاخذ دون الترك مع  
اتحاد المسافة ليظهر مغايرة ذلك الامكان للمسافة حيث اتحد مع اختلاف المسافة فى الصورة الاولى واختلف مع  
اتحاد المسافة فى الصورة الثانية واعتبر بينك الحركتين فى نصف مسافتهما ليظهر قبوله للتجزئة وبهذا القدر يتم  
وجود أمر ممتد قابل للزيادة والنقصان فاعتبار الحركتين المتفتقتين فى السرعة والبطء وفى الاخذ والترك أو  
مختلفتين فى الاخذ والترك كافعله المصنف مما لا حاجة اليه وقال الكاتبى فى شرح الملخص ان اعتبارهما ليظهر  
اتصاف ذلك الامكان بالمساواة ورد الشارح قدس سره فى حواشى شرح الطوالع بأن ذلك الامكان ههنا  
واحد فلا يوصف بالمساواة لا مقياساً الى الحركتين وقال ما حاصله انه ايضاح لقبوله الزيادة والنقصان فانه اذا  
كان الحركتان فى مرتبة واحدة فى السرعة ومتفتقتين فى الاخذ والترك كانتا متفتقتين فى ذلك الامكان ولو  
فرض ألف حركة كذلك تكون متفقة معهما فى ذلك الامكان فاذا اختلفتا فى الاخذ والترك أو فى السرعة  
والبطء كانتا مختلفتين فى ذلك الامكان وأنت خبير بانه لا يدفع الاستدراك

(قوله فبين ابتداء الخ) لم يظهر مما تقدم معايرة ذلك الامكان للمسافة حتى يصح التفريع المذكور  
(قوله امكان) عبروا عن ذلك الامر الممتد بالامكان لانه يمكن فيه وقوع تلك المتغيرات وقوعاً وأولياً

أصل مدعى المستدل أعنى عدمية الزمان لان الماضى معدوم قطعاً وكذا فالمستقبل فلولم يكن الحاضر زماناً  
موجوداً لم يوجد الزمان أصلاً قلت لما ثبت ان الموجود عند الحكماء هو الآن السيل فالمستدل ان نفي وجوده  
فلا يتم دليله وان نفي وجود الامر الممتد فلا خلاف فيه حينئذ

أيضاً مقدار تلك المسافة ولو فرض ألف حركة على هذه الحالة وجب تساويها في مقدار المسافة ولا يجوز تفاوتها في ذلك أصلاً (وان ابتدأت احدهما قبل) أى قبل الاخرى (وانقطعتا معا أو انقطعت احدهما قبل وابتدأتا معا قطعت) الحركة المتأخرة في الابتداء على التقدير الاول والحركة المتقدمة في الانقطاع على التقدير الثاني مسافة (أقل) من مسافة صاحبها فبين ابتداء الحركة المتأخرة في الابتداء وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة أقل بتلك السرعة المعينة وهذا الامكان أقل من الامكان الاول بل جزء منه متأخر عن الجزء الآخر وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة في الانقطاع وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة أقل بتلك السرعة المخصوصة وهذا الامكان أيضاً أقل من الامكان الاول بل جزء منه متقدم على الجزء الآخر (وان اختلفتا في السرعة والبطء واتحدتا في الاخذ والقطع قطعت الحركة السريعة) مسافة (أكثر) من مسافة البطيئة فبين ابتداء هاتين الحركتين وانتهائهما امكان يسع قطع مسافة أقل ببطء معين ويسع قطع مسافة أكثر بسرعة معينة (فاذن هذه) الامور الممتدة التي تسع قطع تلك المسافات (امكانات) أى امتدادات (تقبل التفاوت بحيث يكون امكان جزء لا مكان) آخر كما تبين (وما كان قابلاً للزيادة والنقصان) والتجزئة (فهو موجود) لان المدمم الصرف لا يكون قابلاً لها بالضرورة (وتلخيصه) أى تلخيص هذا الوجه وتوضيحه (ان الحركة يلحقها تفاوت) بالزيادة والنقصان (ليس) ذلك التفاوت (بالمسافة لحصوله) أى حصول ذلك التفاوت (مع اتحاد المسافة) كما اذا قطع

(قوله فبين ابتداء الحركة المتأخرة الخ) هذا التفريع كالنفرع السابق محل نظر اذ لم يظهر مغايرته للمسافة (قوله لان المدمم الصرف) أى ما لا يكون له وجود لا خارجاً ولا وهاً لا يكون قابلاً لها وليس هذا الوجود له بحسب التوهم فانه لو لم يتوهم كان ذلك النحو من الوجود حاصلًا كذا في الشفاء وفيه بحث لان من قال بوجوده بالتوهم قال ان الزمان ينطبع في الذهن من نسبة المتحرك الى طرفي مسافة الذي هو بقرب أحدهما بالفعل وليس بقرب الآخر بالفعل اذ حصوله هناك لا يوجد مع حصوله هنا في الاعيان لكن في النفس ويصح في النفس تصورهما وتصور الواسطة بينهما معا فلا يكون في الاعيان أمر موجود يصل بينهما ويكون في التوهم أمر ينطبع في الذهن ان بين هنا وبين وجوده هناك شيئاً في مثله بقطع

(قوله وما كان قابلاً للزيادة والنقصان فهو موجود) ان أريد ما كان قابلاً لها بحسب الخارج موجود فيه فسلم لكن قبول تلك الامكانات اياها بحسب ممنوع وان أريد ما كان قابلاً لها في الذهن أو في الجملة موجود في الخارج فممنوع

سريع وبطي مسافة واحدة فان حركتهما متفاوتتان في أمر ممتد قطعاً مع تساويهما في المسافة وهذا أعني تساوي المسافة مع ذلك التفاوت ليس مذكوراً في الصور المفروضة المتقدمة (وانتفاءه) أي انتفاء ذلك التفاوت (مع تفاوت المسافة) كما في السريعة والبطيئة المفروضتين آخر (وليس) ذلك التفاوت أيضاً (عائداً الى السرعة والبطء لاتحاده) أي اتحاد ذلك الامر الممتد الذي قد يقع به التفاوت (مع الاختلاف في السرعة والبطء) كما في هذه الصورة المذكورة أيضاً أعني السريعة والبطيئة المفروضتين آخر (ولاختلافه) أي اختلاف ذلك الامر (مع الاتحاد في السرعة والبطء) كما في الحركتين اللتين فرضتا متساويتين في السرعة ومختلفتين في الابتداء والانقطاع (ففي الحركة شيء يقبل التفاوت) بالزيادة والنقصان (ولا بد من الانتهاء الى ما يقبله لذاته وهو الكم) لما مر من أن قبول المساواة والمفاوتة من خواص الكم بالذات وان ما عداها إنما يتصف بهما تبعاً له وسيأتي في بيان حقيقته أنه كم متصل ومقدار لهيئة غير قارة هي أسرع الحركات (والجواب) عن هذا الوجه (ان الحركة من أول

هذه المسافة بهذه السرعة والبطء الذي لهذه الحركات فيكون هذا تقديراً لتلك الحركة لا وجوداً له لكن الذهن يوقعه في نفسه لحصول أطراف الحركة فيه بالفعل ممّا كذا في الشفاء والمفهوم منه ان المتحرك في الخارج في حركته بحيث اذا تعقله النفس انزع فيه ذلك الامكان وانتفاء التوهم انما يستلزم انتفاء وجوده بالفعل في النفس لا كون المتحرك بالحقيقة المذكورة كما في جميع الامور الاعتبارية المطابقة لما في نفس الامر

(قوله وهذا أعني تساوي الخ) تعريض للمعنف بأنه ترك ما يحتاج اليه

(قوله ولا بد من الانتهاء الخ) لامتناع تسلسل القوابل بالعرض الى غير النهاية

[ قوله والجواب الخ ] لاخفاً ان هذا الجواب انما ينبغي كونه قائماً بالحركة ولا ينبغي وجوده في الخارج والكلام فيه ولعله لعدم مطابقة الجواب ضم الشارح قدس سره في الاستدلال قوله وسيأتي في بيان

[ قوله وليس عائداً الى السرعة الخ ] حاصله ان علة التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان ليس كون احدى الحركتين أسرع من الاخرى لعدم الدوران وجوداً وعدماً أما الاول فلتحقق الاختلاف بالسرعة والبطء مع انتفاء التفاوت بين الحركتين زيادة ونقصاناً وأما الثاني فلتحقق التفاوت بينهما مع الاتحاد في السرعة والبطء فكفي في الاول باتحاد ذلك الامر الممتد عن اتحاد الحركتين وفي الثاني باختلافه عن اختلافهما الاستلزام الظاهر

[ قوله والجواب عن هذا ] هذا الجواب معارضة كالا يخفى وأما الحل أعني النقص التفصيلي فهو

ما ذكرناه سابقاً

المسافة الى آخرها) وهي الحركة من أول المسافة الى آخرها) وهي الحركة بمعنى القطع (لا توجد اتفاقا بالبحسب الوهم) والضرورة أيضاً قاضية بامتناع وجودها في الخارج كما نبهنا عليه فيما سبق (فهذه الامكانات) التي هي مقدار الحركة الوهمية (وهمية) بلاشبهة لاستحالة قيام الوجود بالموهوم (ولانها) أعني هذه الامكانات القابلة لازيادة والنقصان (تفرض في الاعداد) الصرفة (فان ما بين يوم الطوفان ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم أكثر مما بين بعثة موسى وبعثة محمد عليهما السلام) ولا شك ان ما يمكن عروضه لامور معدومة

حقيقته انه كم متصل الخ

(قوله لا توجد اتفاقا) اما عند المتكلم فلم يعدم الاتصال بين الاكوان المتتالية بحسب الاجزاء المتتالية وأما عند الحكميم فبناء على التحقيق الذي سيأتي ومراجعا في قوله ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها لكنه غير مسلم عند الجمهور فانهم يقولون بوجودها في كل الزمان وفي الشفاء لما كانت المسافة موجودة وحدود المسافة موجودة صار الامر الذي من شأنه أن يكون عليهم ومطابقاً لها أو قطعاً لها أو مقدار قطع لها نحو من الوجود حتى ان قيل ليس له البتة وجود كذب

(قوله كما نبهنا عليه) قد عرفت حال ما نبه به عليه

(قوله تفرض في الاعداد) أي يعرض للاعداد كما يدل عليه قول الشارح قدس سره ولا شك أن ما يمكن عروضه الخ الا أن عروضه لها لما كان فرضياً قال تفرض في الاعداد

(قوله فان ما بين الخ) أي الامكانات التي بين الطوفان ومحمد صلى الله عليه وسلم أكثر من الامكانات التي بين البعثين ولا شك ان معروضاتها معدومات صرفة اذ لا وجود لها في الخارج ولا في الذهن لعدم استحضارها مفصلة حتى يحكم بينهما بالثقل والكثرة وفيه انها ليست معدومات صرفة لكونها موجودات في أوقاتها

(قوله ان ما يمكن عروضه) هذا انما يفيد لو كان عروضه للاعداد بالذات اما اذا كان يتبع الحركات

(قوله ولانها أعني هذه الامكانات الخ) هذه الواو من الشرح لامن المتن كما يدل عليه النظر في نسخ المتن فكان غرض الشارح الاشارة الى ما هو حق العبارة لان الفاء التفريري في قوله فهذه الامكانات وهمية دالة على أن التعليل مستفاد من السابق فينبغي أن يجعل قوله لانها تفرض الخ معطوفاً على التعليل المقدر المستفاد من السابق وهو الذي ذكره الشارح بقوله لاستحالة قيام الوجود بالموهوم وان وجد الواو في بعض نسخ المتن فالامر اظهر

(قوله ولا شك ان ما يمكن عروضه الخ) لفظة ما عبارة عن الامكان المذكور أعني الامر الممتد والامور المعدومة عبارة عما بين الطوفان ومحمد عليه السلام وما بين بعثة موسى ومحمد عليهما السلام ونحوهما والعروض عبارة عن الحمل فان الأكثر الحمل على الماين في الاول والاقل الحمل عليه في



لا يكون موجودا خارجيا ثم التحقيق ماقد عرفته من أن الحركة بمعنى القطع والزمان الذي هو مقدارها لا وجود لهما في الخارج بل هما انما يرتسمان في الخيال لكن ليس ارتسامهما فيه من أمر معدوم بالضرورة بل من أمرين موجودين في الخارج لانا نعلم ان ذلك الامتداد المرتسم في الخيال بحيث نوفر وجوده في الخارج وفرض فيه أجزاء لا تمتنع اجتماعها معا بل كان بعضها متقدما على بعض ولا يكون الامتداد العقلي كذلك الا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد ولما كان هذان الامتدادان الخياليان ظاهرين في بادئ الرأي ودالين على ذنبك الامرين الموجودين اللذين فيهما نوع خفاء أقبا مقامهما وبحث عن أحوالهما التي يتعرف بها أحوال مدلوليهما الموجودين فهذا الاعتبار صار هذان الموهومان في حكم الاعيان التي يبحث عن أحوالها وهذا قد اعترض الامام الرازي على هذا الوجه بأنه مبني على امكان وجود حركتين

فلا كما لا يخفى

( قوله بل من أمرين موجودين ) كون ارتسام امتداد الزمان من أمر موجود سوى الحركة بمعنى التوسط مما لا دليل عليه كما سر  
[ قوله ولما كان هذان الامتدادان الخياليان ] خلاصته أن الحكم بكونهما من الموجودات العينية باعتبار ان مبدأ انزعاجهما كذلك  
( قوله بأنه مبني الخ ) لاشك في كون هذا المنع مكابرة فان ابتداء الحركتين وانتهاءهما معا مما هو واقع يعلمه الصبيان وان لم تعلم المعية الزمانية

الثاني عبارة عن الامتداد فافهم

( قوله وأن يكون الامتداد العقلي كذلك ) فيه بحث لانا لا نسلم ان الامتداد الخيالي لا يكون كذلك الا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر ولم لا يجوز أن يحصل ذلك الامر في الخيال ابتداء من غير أن يكون هناك أمر بسيط سيال نعم قد يكون سيالان أمر خارجي سببا لحصول مثل ذلك الامتداد في الخيال كافي الشعلة الجوالقة والقطرة النازلة لكن كون كل امتداد خيالي كذلك حاصل من الامر الموجود الخارجي ممنوع ودعوي الضرورة في محل النزاع غير مسموعة  
( قوله وقد اعترض الامام الرازي ) الى قوله فيلزم دور آخر قبل عليه امكان وجود حركتين كذلك وكذا امكان السرعة والبطء أمر معلوم بالضرورة الحسية فان لم يتوقف حصوله على وجود الزمان كما هو الظاهر لم يرد اعتراض الامام الرازي وان توقف ثبت المطلوب الذي هو وجود الزمان لان ما توقف عليه الامر الثابت بديهية ثابت بالضرورة

تبتدئان معا وتنتهيان معا وليست هذه المعية الا المعية الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور وأيضاً هو مبني على صحة وجود حركتين احدهما أسرع والأخرى ابطأ ولا يمكن اثبات السرعة والبطء ولا تعقلمها الا بعد اثبات الزمان وتعقله فيلزم دور آخر وأيضاً لما قال الخصم ان الزمان الماضي قابل للزيادة والنقصان فيكون له بداية أجبت عنه بان مجموع الماضي لم يوجد في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان فكيف تحكمون بقبولهما على هذا الامكان الذي تحاولون اثباته مع أنه أيضاً لم يوجد في وقت من الاوقات وهل هذا الاتناقض ثم أجاب عن الاولين بان الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل فان الامم كلهم قدروه بالايام والساعات والشهور والاعوام والمقصود بيان

[قوله ولا يمكن اثبات السرعة والبطء الخ] فانهما يجتمعان اما باختلاف الزمان عند اتحاد المسافة أو باختلاف المسافة عند اتحاد الزمان

( قوله الا بعد اثبات الزمان ) ان أراد بعد اثبات وجود الزمان فمنوع وان أراد بعد نفس الزمان فلا نسلم لزوم الدور

[قوله فيلزم دور آخر] لا يخفى أن السرعة والبطء مما يناله العقل بواسطة الحس وهو كاف لنا في ذلك التصوير

[قوله لما قال الخصم] أي المتكلم في اثبات حدوث الزمان ببرهان التطبيق  
[قوله وهل هذا الاتناقض] لا تناقض لانه يكفي لقبولهما الوجود في الجملة بخلاف التطبيق فانه لا بد فيه من الاجتماع عند الحكم

[قوله ثم أجاب عن الاولين] هذا الجواب على رأى جمهور الفلاسفة فلا ينافي التطبيق الذي مر أن الوجود هو الآن السيال وخلاصته أن الموقوف عليه وجود الزمان والموقوف بيان حقيقته الخصوصية ووجوده معلوم لكل أحد غير موقوف على العلم بحقيقته فلا دور وفيه بحث ظاهر اذ ظهور وجوده في حيز المنع والقسمة المذكورة يكفيه الوجود الوهمي

[قوله والمقصود بيان حقيقته الخ] هذا مبني على ما نقله الامام في المباحث المشرقية عن النجاة من اقامة الدليل المذكور على بيان حقيقته بضم المقدمات التي سيذكرها المصنف في بيان مذهب ارسطو ولا يتم هذا الجواب على طريقة المصنف حيث استدله على وجود الزمان

( قوله فان الامم كلهم الخ ) هذا الكلام من الامام يتبادر منه ان الزمان المدعى وجوده هو الامر الممتد وقد صرح في المباحث المشرقية انه الآن السيال كما ذكره الشارح فيما سبق ثم ان تقدير الامم اياه بالايام ونحوها لا يدل على وجوده كيف والمتكلمون القائلون بكونه وهمياً بقدرونه بما ذكر  
( قوله والمقصود بيان حقيقته الخصوصية ) لاشك ان المقصود هنا الاستدلال بما ذكر على وجود

حقيقته المخصوصة أعني كونه كما ومقداراً للحركة ولا شك أن العلم بوجود الزمان يكفينا في ثبوت المية والسرعة والبطء فلا دور وأجاب عن الثالث بأن القابل للزيادة والنقصان لا يجب أن يكون مجموع أجزائه موجوداً معاً فإن الحركة من أول المسافة إلى آخرها أكثر من الحركة إلى منتصفها مع أنه لا وجود لمجموع أجزاء الحركة معاً ثم قال لكن يبقى على هذا شيء وهو أنه إذا لم تتوقف صحة الحكم بالزيادة والنقصان على وجود المحكوم عليه يلزم منه القدح في أصول كثيرة من قواعدهم فليتفكر فيه \* الوجه (الثاني أن الأب مقدم على الابن ضرورة) لأن الأب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فإذا اعتبر الابن من حيث أنه كان مقارناً لعدمه الذي يعقبه الوجود كان مقدماً عليه كما أنه إذا اعتبر من حيث أنه كان مقارناً لعدمه الذي يعقبه الوجود كان مقدماً عليه كما أنه إذا اعتبر من حيث أن وجوده مقارن لوجود الابن كان معه (وليس ذلك التقدم نفس) جوهر (الأب

(قوله بأن القابل الخ) هذا القدر لا يدفع التناقض إلا إذا انضم إليه وإن منعهم بقبول الزمان الماضي إنما هو عن الزيادة والنقصان اللذين يتفرعان على التطبيق وهو لا يكون إلا إذا كان أجزاء الجملة موجودة معاً ليتمكن التطبيق بينهما

(قوله منه يلزم القدح الخ) كاستدلالهم بقبول الزيادة والنقصان على وجود المكان وعلى وجود العدد وأنت خير بأنه إنما يلزم القدح إذا لم يتوقف صحة الحكم المذكور على الوجود أصلاً بأن يصح اتصاف الاعداد الصرفة به بل لا بد من الوجود في الجملة فلا قدح كما يظهر لك بالتأمل فيما استدلوأ به عليه في كل موضع

[قوله ثم وجد الابن] أشار به إلى أن اتصاف الأب بالتقدم إنما هو بعد وجود الابن إذ الاضافتان توجدان معاً في الشفاء فالمقدم تقدمه أنه له وجود مع عدم شيء آخر لم يكن موجوداً وهو موجود فهو متقدم عليه إذا اعتبر عدمه وهو معه إذا اعتبر وجوده فقط  
[قوله نفس جوهر الاب] فيكون متقدماً بنفسه لا بتقدم زائد عليه

الزمان وإن أنجز الكلام آخراً إلى بيان أنه كم متصل ولهذا قال الشارح احتج الحكماء على وجود الزمان بوجهين وأما بيان حقيقته فقد وضع له المقصد الثامن اللهم إلا أن يكون سياق كلام الامام في موضعه على هذا النمط (قوله وأجاب عن الثالث) قيل هذا الجواب لا يجدي لأن السؤال الثالث هو لزوم التناقض ولا يندفع بهذا الجواب كما لا يخفى

(قوله يلزم منه القدح في أصول كثيرة) منها ما ذكرنا في اثبات وجود المكان وإبطال الخلاء كما سيأتي فإن كلامهم هناك مبني على وجود نفس الموصوف بالزيادة والنقصان

لان التقدم أمر اضافي لا يعقل الابن شيتين (دون جوهر الاب) اذ لا اضافة فيه أصلاً (ولان جوهر الاب قد يكون معه) أي مع الابن كما صورناه فقد وجد جوهر الاب مع معية الابن ولا شك أن تقدمه على الابن لا يوجد مع معيته له واليه أشار بقوله (وقيل لا يكون مع) أي ما هو متصف بالقبلية والتقدم لا يكون في تلك الحال متصفاً بالمعية فلا تجتمع القبلية المعية كما يجامعها جوهر الاب فتكون القبلية أمراً زائداً على ذاته (ولا هو باعتبار عدم الابن معه) أي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب (لانه) أي الاب (يعتبر مع العدم اللاحق) بالابن الطارئ عليه بعد وجوده (ولا تقدم) للاب عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متأخر عنه (وبالجملة فالقبلية والبعديّة بمختلف

(قوله أمراً زائداً على ذاته) مفارقاً عنه

(قوله ولا هو باعتبار الخ) عطف على ذلك التقدم وكلمة لالتأكيّد النفي أي ليس ذلك التقدم اعتبار عدم الابن معه ويجوز أن يكون لا بمعنى ليس وهو مع اسمه وخبره معطوف على جملة ليس ذلك التقدم وعلى التقديرين الباء زائدة فيكون المعنى ما ذكره الشارح قدس سره كما هو المقصود بالبيان (قوله فالقبلية والبعديّة مما يختلف به الخ) الظاهر المتبادر من هذه العبارة أن عدم الابن يتصف بهما ويتعدد بهما فتارة يكون قبل كالعدم السابق وتارة بعد كالعدم اللاحق فلا تكون القبلية نفسه لامتناع

(قوله لان التقدم أمر اضافي) هذا الدليل كما يدل على أن التقدم ليس نفس جوهر الاب يدل على أنه ليس الاب مأخوذاً مع عدم الابن سواء اعتبر العدم عدماً مطلقاً أو لاحقاً أو سابقاً لان المتبادر من قوله لان التقدم أمر اضافي أنه اضافي صرف والاب مع عدم الابن ليس اضافياً صرفاً بل هو مشتمل عليه أو مقيد به فتأمل

[قوله أي ما هو متصف بالقبلية] الاظهر في توجيه عبارة المتن المصير الى حذف المضاف أي قبلية قبل كما سيجي مثله

(قوله أي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد الخ) الظاهر أنه جعل لفظ هو في عبارة المتن اسم لا وراجعاً الى التقدم وقوله باعتبار عدم الابن معه أي عدم الابن المعتبر معه على قياس قولهم العلم حصول الصورة خبر لا ولم يجعل لفظ هو معطوفاً على خبر ليس في قوله وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب ولا لاعادة النفي مع أنه الانسب لقول المصنف لان الاب يعتبر مع العدم الخ لانه هو المطابق لقول المصنف وبالجملة الى قوله فلا تكون نفس العدم على ان هذا الاحتمال قد ظهر بطلانه من قوله فيما سبق لان التقدم أمر اضافي كما نهناك عليه وأما المطابق قوله لان الاب يعتبر الخ فيظهر من قوله فلا تكون القبلية نفس العدم والا كان الخ فتأمل

به العدم المعتبر معه) أى مع الاب فان العدم المعتبر معه قد يكون موجبا لتقدمه وقبليته وقد يكون موجبا لتأخره وبعديته كما عرفت (فلا تكون) القبلية (نفس العدم) والا كان اعتبار العدم مع الاب موجبا لتقدمه أبداً ولا تكون البعدية أيضاً نفس العدم لمثل ما ذكر (وقديمبر عنه) أى عن هذا الذى ذكرناه من أن العدم يختلف بالقبلية والبعدية (بأن العدم قبل) أى قبل وجود الابن (كالعدم بعد) أى بعد وجوده (وليس قبل كبعد) أى ليس قبلية القبل كبعدية البعد فلا يكون شيء منهما نفس العدم كما ان القبلية ليست نفس الاب وحده ولا مأخوذاً مع عدم الابن والبعدية أيضاً ليس نفس

اتصاف القبلية بالبعدية وهو المناسب لقوله وقد يعبر عنه بأن العدم قبل كعدم بعد يعنى أنه في الحالتين على السواء وقد صرح به الشارح قدس سره حيث قال من ان العدم يختلف بالقبلية والبعدية وأما ما ذكره الشارح قدس سره من أنه قد يكون موجبا لتقدم الاب وقد يكون موجبا لتأخره فالعبارة الثلاثة به مما يختلف بالعدم المعتبر معه فيحتاج الى أن المراد مما يختلف به أى بإيجابه العدم المعتبر وليت شعري ما الحاجة الى هذه العناية ولعل قدس سره تابع الامام في ذلك حيث قال وبالجمل فاعتبار الوجود والعدم قد يكون موجبا للتقدم تارة والتأخر أخرى فعلمنا بهذا ان اعتبار كون الاب متقدما على الابن ليس هو اعتبار وجود الاب وعدم الابن كيف كان انتهى لكن هذا طريق آخر لبيان مغايرة التقدم لعدم الابن بأن العدم قد يكون موجبا للتأخر كعدم اللاحق والتقدم لا يكون موجبا للتأخر (قوله ولا مأخوذاً مع عدم الابن) بأن يكون العدم نفس التقدم لانه اللازم مما سبق ولان مغايرتها

(قوله فان العدم المعتبر معه الخ) كلام المصنف يشعر بان العدم يختلف بالقبلية والبعدية أعنى قد يصير العدم المعتبر مع الاب قبل وقد يصير بعد فاخرجه الشارح عن ظاهره بان حمله على ان العدم قد يصير سبباً لقبلية الاب وقد يصير سبباً لبعديته لان السوق في قبلية الاب وبعديته لا في قبلية العدم وبعديته فقوله به على توجيهه الشارح حال من المستتر في يختلف أى ملتبساً به وطريق الالتباس كون العدم موجبا له أو يقال الباء للتعدية أى يجعله العدم مختلفاً ان جعل مثله قياساً

(قوله لمثل ما ذكر) أى والا كان اعتبار العدم معه موجبا لتأخره أبداً ببق هنا شيء وهو ان الثابت بما ذكر ان ليس التقدم نفس عدم الابن مطلقاً ولا عدمه اللاحق ولم يثبت أنه ليس عدمه السابق فان قلت ننقل الكلام الى تقدم ذلك العدم ونسوق الكلام كما سقناه في تقدم الاب قلت الدليل الدال على ان تقدم الاب ليس نفسه لا يدل على ان تقدم عدم الابن ليس نفسه لان العدم كالتقدم اضافي بخلاف جوهر الاب فتدبر

(قوله ولا مأخوذاً مع عدم الابن) بطار هذا الشق وان كان غير مذكور صريحاً في المتن الا أنه

الابن وحده ولا مأخوذاً مع وجود الاب بل التبليية والبعدية أمران زائدان على الامور المذكورة وهما اضافتان فيستدعيان محلاً وقد تبين ان عروض التبليية والبعدية للاب والابن ليس لذاتيهما والالامتنع انفكاكهما عنهما وهو باطل لما مر فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته (وتلخيصه) أي تلخيص الوجه الثاني وتحريره (ان ههنا

لذات الاب المأخوذ مع عدم الابن لا حاجة اليه بعد بيان المغايرة لجوهر الاب (قوله ولا مأخوذاً مع وجود الاب) بأن يكون وجود الاب للمقارن لوجود الابن هي البعدية فتفي كون البعدية هو وجود الاب المقارن للابن كفي كون التبليية هو العدم المقارن لوجود الاب فما قيل ان الصواب مع عدم الاب خطأ

(قوله ليس لذاتيهما) اي ليس ذاتاهما مقتضيين للاتصاف بهما بحيث لا يكون لامر آخر مدخل فيه (قوله فلا بد من شيء آخر الخ) لان ذلك الشيء واسطة في اتصافهما بهما فلو لم يكن متصفا بهما لاجل ذاته من غير مدخلة أمر آخر فان لم يكن متصفا بها أصلاً فلا يمكن أن يصير واسطة في اتصافهما بهما وان كان موصوفاً بهما بواسطة شيء آخر موصوف بهما بواسطة شيء آخر وهلم جرا يلزم التسلسل في موصوفات التبليية والبعدية فاندفع ما قيل ان أريد بقوله ليس لذاتيهما انتفاء الواسطة في العروض فلا نسلم للملازمة المستفادة من قوله والالامتنع انفكاكهما عنها فان الحركة مع الجسم لا واسطة بينهما في العروض مع جواز الانفكاك بينهما وان أريد انتفاء الواسطة في الثبوت فلا نسلم قوله فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته اذ لا بد من وجود شيء يكون واسطة في ثبوتهما لهما لاتصاف ذلك الشيء بهما فضلاً عن أن يكون لذاته

فهم من قوله لان التقدم أمر اضافي كما حققناه (قوله ولا مأخوذاً مع وجود الاب) الظاهر في العبارة ان يقول مع عدم الاب وأما الابن المأخوذ مع وجود الاب فلو توهم لثوهم كونه نفس المعية لا البعدية التي كلامه فيها فكان مراده وجود الاب السابق على الابن فيؤول الى اعتبار الاب معه والا لم يكن سابقاً

[قوله وقد تبين ان عروض التبليية] هذا التبيين ليس من قول المصنف وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب مثلاً على ان يكون معناه ان منشأ التقدم ليس نفسه والا لم يصح الاستدلال عليه بقوله لان التقدم أمر اضافي اذ لا امتناع في كون غير الاضافي سبباً للاضافي بل من قوله فالتبليية والبعدية مما يختلف به العدم المعتبر معه فانه فهم منه على توجيهه الشارح انفكاك التقدم من الاب والتأخر من الابن ولو كانا منشأين للتقدم والتأخر لامتناع انفكاكهما عنهما بقي فيه بحث وهو انه لا يلزم من عدم كونهما منشأين لهما وجود شيء آخر يتصف بهما لذاته الا يرى أن الجسم ليس منشأاً للحركة العارضة له مع انه ليس هناك شيء مغاير للجسم يتصف بالحركة حقيقة فان قلت المراد من قوله ليس لذاتيهما ان ذاتيهما ليسا معروضين حقيقيين لهما حينئذ يصح قوله فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته قلت الدليل الذي ذكره أعني والالامتنع انفكاكهما عنهما لا يفيد ذلك لان مجرد كون شيء معروضاً حقيقياً لشيء

شيئاً تلحقه القبلية والبعدية لذاته غير ما يقال له في العرف انه متقدم ومتأخر كالأب والابن وهو شيء لا يمكن أن يصير قبله بعد ولا بعده قبل ( لان ما تقتضيه ذات الشيء يستحيل انفكاكه عنه ) ( وأما هذه الاشياء ) التي توصف في المعارف بالقبلية والبعدية ( فيمكن فيها ذلك ) أعني أن يصير قبلها بعد وبعدها قبل ( لاننا لو فرضنا جوهر الأب من حيث هو جوهر لا يمتنع أن يوجد قبل ذلك ) أي قبل الابن ( ولا بعده بل نسبة ) جوهره الى القبلية والبعدية على سواء وكذا الحال في جوهر الابن فانه من حيث هو جوهر لا يمتنع أن يوجد قبل الأب أو بعده ( فهذه ) الاشياء ( انما يلحقها التقدم والتأخر بسبب ذلك الامر ) الذي تلحقه القبلية والبعدية لذاته ( فكان الأب متقدماً لكونه في زمان متقدم والابن متأخراً لكونه في زمان متأخر ولو لم يلاحظ ذلك ) أي لو لم يلاحظ وقوعهما في ذلك الامر الذي هو معروض بالذات للقبلية والبعدية ( بل اعتبر الذاتان ) أعني جوهرى الأب والابن ( من حيث

( قوله تلحقه القبلية والبعدية لذاته ) بمعنى ان ههنا شيئاً واحداً اذا قسمه الوهم الى جزئين يحكم بان أحدهما قبل الآخر لاجل ذاته بحيث يمتنع أن يصير ما هو قبل بعد وبالعكس لان شيئاً واحداً يعرض له القبلية والبعدية لاجل ذاته حتى يرد ان شيئاً واحداً كيف يقتضى المتنافيين لذاته ولا ان شيئاً واحداً يعرض له القبلية والبعدية باعتبار اجزائه في الخارج لاجل ذاته حتى يرد انه يلزم أن يكون ذلك الشيء كما منفصلاً وان تجتمع أجزاؤه في الوجود

لا يستلزم امتناع انفكاك أحدهما عن الآخر فاعتبر الحركة والجسم وغاية ما يتكلف ان يقال انه لما بين ان عروض القبلية والبعدية للأب والابن ليس منشؤه ذاتيهما فلا بد له من ملشأ حقيقي بالضرورة ولما علم ضرورة ان منشأ الملشأ الحقيقي له أعني الامتداد الذي لا يقبل لذاته الاجتماع بل بعض أجزائه مقدم وبعضه مؤخر لذاته كما ينبه عليه انقطاع سؤال وجه تقدم ولادة زيد على ولادة عمرو واذا انتهى الجواب الى ان ولادة زيد في سنة ثمانين وولادة عمرو في سنة تسعين على ما سبق في مباحث الحدوث يكون جزؤه المتقدم ظرفاً للأب وجزؤه المؤخر ظرفاً للابن أقام قوله فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته مقام فلا بد من شيء آخر يكون ملشأ لهما لذاته لانه هو الدال على وجود الزمان بزعمهم فتأمل واعلم ان اللازم من الدليل على تقدير تمامه زيادة القبلية على الامور المذكورة وأما وجودها فلم يتعرض له في الاستدلال حتى يثبت وجود معروضه أعني الزمان والمسطور في كتب القوم بعد الاستدلال على زيادتها بما ذكر انها وجودية لانها قبيضة اللا قبلية كما مر مثله مراراً فتقرر المصنف قاصر

( قوله لان ما يقتضيه ذات الشيء يستحيل انفكاكه عنه ) أي اقتضاء تاماً كما يتبادر عند الاطلاق وأما

اذا لم يكن الاقتضاء تاماً فقد ينفك المقتضي عنه لما عكس خلاف البرودة عن الماء



مفهومهما) بلا اعتبار أمر آخر معهما ( لم يكن ثمة تقدم ولا تأخر فذلك الأمر ) الذي يلحقه التقدم والتأخر لذاته ( هو الذي نسميه بالزمان ) اذ لا زمني بالزمان الا الأمر الذي يكون جزء منه لذاته قبل جزء وجزء منه لذاته بعد جزء على معنى أن الجزء الموصوف منه بالقبلية يمتنع أن يتصف بالبعدية والموصوف منه بالبعدية يمتنع أن يتصف بالقبلية ( والجواب عن ) الوجه ( الثاني أن ذلك ) ذكرتموه أعني القبلية والبعدية ( اعتبار عقلي ) لا وجود له في الخارج ( فان عدم الحادث مقدم على وجوده ) ذلك التقدم الذي ذكرتموه في الابن والابن ( قطعاً ) فيكون التقدم عارضاً للمدم وصفة له ( وما يمرض للمدم ويكون صفة له لا يكون أمراً موجوداً محققاً في الخارج ) بل يكون أمراً موهوماً اعتبارياً فلا يستدعي محلاً موجوداً فلا يلزم أن يكون معروض القبلية بالذات موجوداً خارجياً كما ادعيتتموه ( المقصد الثامن ) في حقيقة الزمان وفيه ( أي في الزمان باعتبار تعيين حقيقته ) خمسة

( قوله هو الذي نسميه بالزمان ) وهو موجود لانه لا بد في الخارج من أمر مقارن للاب والابن بحيث اذا لاحظ الوهم وقسمه الى جزئين يحكم بامتناع اجتماعهما وان أحدهما منسحب الآخر وان لم تكن القبلية والبعدية ولا الاتصاف بهما في الخارج ولظهور هذه المقدمة لم يتعرض لها ( قوله والجواب الخ ) هذا الجواب مندفع بالتقرير الذي ذكرناه اذ لا استدلال بوجود القبلية والبعدية حتى يقال انهما اعتباريان بل باتصاف الاشياء بهما في الذهن كما عرفت ( قوله فان عدم الخ ) سند للنوع المستفاد من المقدمة الثانية أي لا سلم أن القبلية والبعدية موجودتان حتى يلزم وجود موصوفهما فان عدم الحادث موصوف بالقبلية وليست موجودة وقد ظهر لك مما سبق ان السند لا يصلح للسندية لان عدم الحادث ليس موصوفاً بها حقيقة وان كان مقارناً لها ( قوله في حقيقة الزمان ) أي في ماهيته الموجودة فالذهب السادس الذي أشرنا اليه فيما سبق وهو انه وهمي محض انتزعه الوهم من حصول الحركة بين الطرفين خارج عن المذاهب المذكورة ههنا والاحتمالات

( قوله فان عدم الحادث مقدم على وجوده قطعاً ) خلاصة الجواب منع كون التقدم أمراً وجودياً وحديث اتصاف عدم الحادث به سند للمنع فلا يرد ان اتصاف عدم الحادث بالتقدم تبني وانما الموصوف به حقيقة شيء آخر وانما ينسب الى عدم الحادث بتبعية ذلك الشيء فلا يلزم عدمية التقدم على أن الاتصاف الحقيقي يكفي في استلزام عدمية التقدم ولا حاجة الى بيان الاتصاف الذاتي ( قوله وفيه أي في الزمان باعتبار تعيين حقيقته ) مراده توجيهه تذكير ضمير فيه مع ان الظاهر رجوعه الى الحقيقة وفيه وجه آخر وهو أن يقال في قوله حقيقة الزمان مضاف محذوف أي في بيان حقيقة الزمان وضمير فيه راجع الى ذلك المضاف

(أحدها قال بعض قدماء الفلاسفة انه) أى الزمان (جوهر) لا عرض (مجرد) عن المادة لا جسم مقارن لها (لا يقبل العدم لذاته) فيكون واجبا بالذات وانما قلنا ان الزمان لا يقبل العدم لذاته (اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بـمـدية لا يـجـامـع فيها البعد القبل وذلك) المذكور (هو البعدية بالزمان) لما سلف من أن البعدية لا بالزمان يـجـامـع فيها البعد القبل (فع عدم الزمان زمان) فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوما (هذا خلف) واذا قد لزم من فرض عدمه وجوده كان عدمه محالاً لذاته فيكون وجوده واجبا واذا ثبت أن الزمان واجب الوجود لذاته ثبت أنه جوهر قائم بذاته مجرد عن شوائب المادة وهو المطلوب ثم ان حصلت الحركة فيه ووجدت لاجزائها نسبة اليه سمي زمانا وان لم توجد الحركة فيه سمي دهرأ (وجوابه) أى جواب دليل هذا المذهب (من وجوه الاول

العقلية سبعة لان الزمان اما أمر معين أو غير معين وعلى الاول اما واجب أو ممكن والممكن اما جوهر أو عرض والجوهر اما مجرد أو جسم أو جسماني والعرض اما قار أو غير قار والاحتمالات الثلاثة لم يذهب اليها أحد أعني كونه جوهرأ مجردأ أو جسمانياً وعرضاً قاراً

[قوله ووجدت الخ] عطف تفسيرى للجملة السابقة يعنى ليس المراد بمحصول الحركة فيه بحركة فان حركة الواجب محال ولذا لم يقل ثم ان تحرك بل المراد أن يوجد لاجزاء الحركة نسبة اليه باستمراره في جميع الاجزاء حصل منه امتداد وهمى يسمى بالزمان على نحو ما قالوا في الآن السيل انه يـفـلـط باستمراره وعدم استقراره الزمان بمعنى الامر الممتد

[قوله وان لم توجد الخ] أي وان لم تعتبر نسبة الحركة تسمى دهرأ

(قوله الاول الخ) قرر الشيخ في الشفاء الدليل بوجه يندفع عنه هذا الجواب فقال كلما حاولت أن ترفع الزمان لانك ترفعه قبل شئ أو بعد شئ ومهما فعلت ذلك فقد أوجدت مع رفعه قبلية أو بعدية فتكون قد أثبت الزمان مع رفعه اذ القبلية والبعدية التي تكون على هذه الصورة لا تكون الا في الزمان أو بزمان انتهى والجواب على هذا التقرير أن الممتنع عنه الرفع بالقياس الى شئ آخر لا بالنظر الى نفسه فلا يكون واجباً

(قوله انه جوهر الخ) قالوا الزمان جوهر قائم بنفسه وله نسب مختلفة الى الحوادث وتلك النسب قابلة للزيادة والنقصان والمساواة فالزمان قابل لهذه الامور لالذاته بل بالعرض

(قوله ثبت انه جوهر قائم بذاته) صفة كاشفة للجوهر وتنبية على أن مرادهم بالجوهر ههنا هو القائم بذاته لا ماهو قسم للممكن فلا يرد أن وجوب الوجود ينفي العرضية ولا يفيد الجوهرية لجواز الواسطة كالواجب تعالى نعم يرد عليهم لزوم تعدد القديم بالذات ولا شك في بطلانه

(قوله وان لم توجد الحركة الخ) قبله مرادهم انه ان لوحظ وقوع الحركة فيه يسمى الزمان وان

لم يلاحظ يسمى جوهرأ سواء وقعت بالفعل أم لا

أن هذا) الذي استدلتكم به (ينفي انتفاء الزمان) وهو طريان المدم عليه بعد وجوده (ولا ينفي عدمه ابتداء) بأن لا يوجد أصلاً (لأنه لا يصدق) أن يقال (لو عدم) الزمان (أصلاً) ورأساً لكان عدمه بعد وجوده (بعمدية لا بجماع فيها البعد القبل حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه مما انما يلزم هذا المحال على تقدير عدمه بعد وجوده وعلى تقدير وجوده بعدمه أيضاً فالممتنع على الزمان هو المدم الذي يكون بعد وجوده والمدم الذي يكون قبل وجوده (والمدم بعد الوجود) أو قبله (أخص من المدم) المطلق (فلا يوجب امتناعه امتناعه) لان المدم المطلق له فرد آخر هو المدم المستمر الذي ليس مسبوقاً بالوجود ولا سابقاً عليه وهذا الفرد منه ليس ممتنعاً على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته \* الوجه (الثاني) من وجوه الجواب عن وكل ذلك الدليل هو (النقض) بأن يقال قولكم ان عدمه بعد وجوده بعمدية لا بجماع فيها البعد القبل بعمدية كذلك فهي بالزمان منقوض (بتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان لما قلنا) من لزوم التسلسل في الازمنة المجتمعة المتطابقة (لجاز ان يكون تقدم وجوده على عدمه) أو تقدم عدمه على وجوده (كذلك) أى يكون التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين أجزاء الزمان وفيه نظر لما تقدم من أن التقدم بين أجزائه تقدم زمانى ولكنه ليس بزمان زائد على المتقدم والمتأخر بل بزمان هو عينهما لان التقدم والتأخر فيما بينهما ناشئان من ذواتها بخلاف عدم الزمان فانه لا يقتضي لذاته لا تقدماً ولا تأخراً بل لا بد أن يكون معه زمان ليعرض له التقدم أو التأخر بحسبه وتحريره ان كل واحد من المتقدم والمتأخر اذا كان زماناً لم يحتج في شئ منهما الى زمان زائد عليه واذا لم يكن شئ منهما زماناً احتج فيهما الى الزمان واذا كان أحدهما زماناً والآخر ليس بزمان احتج في الآخر الى الزمان دون الاول وما نحن بصدد من هذا القبيل \* الوجه (الثالث) من وجوه الجواب (ان حكمكم بان عدمه بعد وجوده) أو قبل وجوده ليس الا (بالزمان

[قوله بتقدم أجزاء الزمان] أى الزمان الذي حصل بنسبة الحركة اليه عندكم المنتقسم بالشهور والسنين عند العامة فلا يرد ان ليس للزمان عندهم أجزاء فكيف النقض  
(قوله وما نحن بصدد) أى عدم الزمان بعد وجوده أو عدمه قبل وجوده

(قوله منقوض بتقدم أجزاء الزمان) المراد بأجزاء الزمان الاجزاء المفروضة المرسمة في الخيال وهذا لا ينافي بساطة المبدأ عند القائل بأن الزمان جوهر مجرد

انما يصح أن لو كان العدم معروضاً للتأخر (أو للتقدم) وأنه) أي كونه معروضاً لما ذكر  
 (محال) عندهم (فانه) أي التأخر (أمر وجود) على رأيكم وكذلك التقدم (اذلولاه لم  
 يمكن) لكم (أثبت الزمان) بثبوت التقدم والتأخر (وما لا ثبوت له بوجه ما فانه نفي محض  
 وعدم صرف) أعني عدم الزمان (كيف يعرض له التقدم والتأخر) الوجوديان (اللهم  
 الا بحسب الفرض الذهني) الذي لا يطابق الواقع ولا يمتد به أصلاً وإذا لم يكن العدم  
 معروضاً للتأخر بحسب نفس الامر لم يتم ذلك البيان (ونانها) أي نافي المذهب التي في  
 حقيقة الزمان (انه الفلك الأعظم لانه محيط بالكل) أي بكل الأجسام المتحركة  
 المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها أيضاً (وهو استدلال بموجبتين من  
 الشكل الثاني) فلا ينتج كما علم في موضعه على ان الاحاطة المذكورة في المقدمتين مختلفة  
 المعنى قطعاً فلا يتحد الوسط أيضاً (ونانها انه حركة الفلك الأعظم لانها غير قارة) كما ان  
 الزمان غير قار أيضاً (وهو) أعني هذا الاستدلال (من جنس ما قبله) فانه أيضاً  
 استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا يصح كيف والحركة توصف بالسرعة والبطء

(قوله انما يصح لو كان الخ) فيه أن كونه معروضاً للتأخر لذاته لا يتوقف عليه صحة الحكم المذكور  
 وكونه معروضاً له ولو بالتبع ليس محال

(قوله اذلولاه لم يمكن الخ) قد عرفت أن الاستدلال غير موقوف على وجود التأخر والتقدم  
 (قوله مختلفة المعنى) فان الاحاطة الاولى بمعنى الشمول وعدم الخروج عنه والثانية بمعنى المقارنة في الوجود

(قوله ان لو كان العدم معروضاً للتأخر) فان قلت قد سبق ان اتصاف غير الزمان بالتأخر بمعنى كونه  
 في الزمان المتأخراً ومعنى اتصافه بالتقدم بمعنى أنه في الزمان المتقدم فلا يلزم مما ذكر في الاستدلال كون العدم  
 معروضاً حقيقياً لها حتى ينافي كون التقدم والتأخر وجوديين عندهم قلت لحينئذ لما فرض عدم الزمان  
 لا يكون له تأخر ولا تقدم بهذا المعنى فان ادعي لزوم الزمان لكل عدم فعليه البيان تأمل

(قوله اذلولاه لم يمكن لكم اثبات الزمان) فان قلت كون التقدم والتأخر أمرين عدميين لا يقدح في  
 اثبات المطلوب أعني وجود الزمان اذ يكفي فيه ان اتصاف الزمان بهما خارجي كاتصاف الاعشى بالعمى قلت  
 لحينئذ أيضاً لا يوصف بهما العدم فان ادعي ان قيامهما بالزمان خارجي وقيامهما بعدمه اعتباري ذهني  
 يكون تحكما والا فلا بد من الفرق وكذا ان ادعي كون الفرد اتقائم بهما بالزمان موجوداً والفرد القائم  
 بعدمه عدمياً بناء على ما قرر من جواز كون فرد من الطبيعة النوعية موجوداً وفرد آخر منها معدوماً وتأمل  
 (قوله مختلفة المعنى) فان الاحاطة في الفلك بمعنى الاشتمال وفي الزمان بمعنى المقارنة

حقيقة بخلاف الزمان (ورابعها) وهو المشهور فيما بين القوم (ماذهب اليه ارسطو ومن تبعه من أنه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتج) ارسطو على ذلك (بأنه) أي الزمان (متفاوت) بالزيادة والنقصان (فهو كم) لماصر من أن المساواة والمفاوتة من خواصه (وقد ثبت) بالبرهان (امتناع الجزء الذي لا يتجزى) وتركب الجسم منه (فلا يكون) الزمان (مركبا من آتات متتالية) والا تركب الجسم من الاجزاء التي لا يتجزى فلا يكون الزمان كما منفصلا لاستلزامه تركبه من الآتات المتتالية التي هي الوحدات (بل) يكون (كما متصلا فهو مقدار) أي كمية متصلة تتلاقى أجزاؤها على حدود مفروضة مشتركة (وليس مقدارا لاصرا قار) (تجميع أجزاؤه) (والا كان) الزمان (قارا) مثله لان مقدار القار قار بالضرورة لكن الزمان يستحيل ان يكون قارا والا كانت الحوادث المتعاقبة مجتمعة معا (فهو) مقدار (لهيئة غير قارة) للجسم المتحرك الذي لا يتصور وجوده متحركا بدون الزمان (وهي الحركة ويمتنع انقطاعها) أي انقطاع الحركة التي يكون الزمان مقدارها والا انقطع الزمان أيضا فيلزم عدمه بعد وجوده وهو محال (للدليل الذي أثبت به المذهب الأول بعينه فيكون الزمان مقدار الحركة مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع) لا محالة (لتناهي الابعاد) فلا

(قوله أي كمية الخ) أي ليس المراد بالمقدار المعنى المشهور لعدم ثبوت كونه قارا فان قيل فيكون قوله فهو مقدار الخ تفريع الشيء على نفسه قلت التفريع باعتبار كونه مدلول هذا اللفظ وفائدته الاختصار في التعبير فيما سيأتي

(قوله للجسم المتحرك الذي لا يتصور الخ) فائدة هذه الصفة الاشارة الى بيان لزوم الزمان للحركة ليترتب لزوم انقطاعه بانقطاعها

(قوله لان الحركة المستقيمة) أراد بها الاصطلاحية وهي ما يخرج به المتحرك عن مكانه سواء كانت على خط مستقيم أو منحني

(قوله تنقطع) وكذلك الحركة الكمية للدليل المذكور فانه لا يمكن ذهاب المقدار الى ما لا نهاية له

(قوله ورابعها ماذهب اليه ارسطو) قيل برد عليه السؤال المشهور الذي أورده نصير الدين الطوسي في الاسئلة التي كتبها الى الكاظمي وهو ان الحركة لا بد لها من الكيفيتين السرعة والبطء وذلك انما هو بعد تقرر الزمان فقبل حركة الفلك الاعظم زمان هذا خاف والجواب ان احدي الكيفيتين المذكورتين من لوازم الحركة متأخرة عنها ذاتا فكذا الزمان لانه مقدار لها قائم بها فغايتها مالزم تقدم أحد لازميتها على الآخر بالذات والمحدور انما هو تقدم الزمان على حركة الفلك الاعظم ولم يلزم ذلك فليتأمل

(قوله من الآتات المتتالية التي هي الوحدات) أي على تقدير كون الزمان كما منفصلا

(قوله فيكون مقدار الحركة مستديرة) قيل من أين تعين أن تكون تلك الحركة حركة في الوضع

يجوز حينئذ ذهاب المستقيمة على استقامتها الى غير النهاية (ووجوب سكون بين كل حركتين متخالفتين في الجهة صادرتين عن متحرك واحد فلا يجوز أيضاً استمرار المستقيمة ودوامها بانعطاف المتحرك عن جهتها الى جهة أخرى (وهي) أى الحركة المستديرة هي (الحركة الفلكية) ولا شك أنه (يقدر به) أى بالزمان (كل الحركات) المتخالفة بالسرعة والبطء فيقال هذه الحركة مثلاً في ساعة وتلك في ساعتين وعلى هذا (فيكون) الزمان (مقداراً أسرعاً) لان أسرع الحركات يكون مقداره أى زمانه أقل فان قلة الزمان تقتضى سرعة الحركة وحينئذ أمكن أن يقدر به الحركات كلها (لان الاكبر) بحسب المقدار (يقدر بالاصغر ولا يعكس فيقال هذا الفرسخ كذا رعا وهذا الرمح كذا ذراعاً وهذا الذراع كذا أصبغاً فان الاصغر يعد الاكبر) لاشتمال الاكبر على مثل الاصغر مع زيادة (والاكبر لا يعد الاصغر) لاستحالة اشتماله على مثل الاكبر (وقد علمت ان أسرع الحركات) الموجودة (هي الحركة اليومية) التي هي حركة الفلك الاعظم (فالزمان مقدار الحركة اليومية) فيقدر به تلك الحركة أولاً وبالذات وسائر الحركات ثانياً وبالعرض (وهو المطلوب والاعتراض عليه أنه مبني على أمور كلها ممنوعة \* الاولى كل قابل للتفاوت كم وانما يصح ان لو بين أنه قابل للتفاوت لذاته) ولم يبين ذلك في الزمان (الثاني امتناع الجزء

وكذا انتقاصه اليه بقي الحركة الكيفية ولم يتعرضوا للنفي كون الزمان مقداراً لها لان في ثبوتها شبهة لعدم ثبوت كون الانتقال فيها تدريجياً كما سيجيء ولان أصحاب السكون والبروز ينكرونها (قوله فيقدر به تلك الحركة) والحركة بحسب الذات وان كانت متقدمة عليه لكونها علة لوجوده لكونه هيئة قائمة بها لكنها من حيث التقدير محتاج اليه [قوله ولم يبين ذلك في الزمان] قد مر بيانه في الدليل الاول على وجوده بقوله ولا بد من الانتهاء الى ما يقبله لذاته وهو السكم

لم لا يجوز أن تكون حركة في الكيف على أن انحصار ذلك الشيء الغير القار في الحركة انما علم بالاستقراء الناقص فالدليل ظني لا يبرهاني والجواب عن الاول ان بين كل حركتين في الكيف أيضاً سكوناً كما صرح به المصنف في مباحث الابن فيلزم الانقطاع اللازم على تقدير أن يكون مقداراً لحركة أبدية (قوله ولا يعكس) هذا على سبيل الانسب والاولي اذا قد يقدر بالاصغر بالاكبر فيقال الميل ثلث فرسخ (قوله ولم يبين ذلك في الزمان) قد بين ذلك بأن كلا من الحركة والمسافة غير قابل لهما بالذات وهو ظاهر فتعين ان القابل بالذات هو المقدار ثم ان مقدار المسافة قار فتعين مقدار الحركة

الذي لا يتجزئ) والا لجاز كون الزمان كما منفصلا وما استدل به على امتناع الجزء مردود كما ستعرفه (الثالث امتناع عدمه) اذ لو جاز عدم الزمان لجاز أن يكون مقدار الحركة مستقيمة منقطعة (والدليل) الذي استدل به على امتناع عدمه (قد عرفت ما فيه) من الخلل (الرابع أن بين كل حركتين سكونا) فانه اذا لم يجب ذلك جاز أن تكون تلك الحركة المستقيمة مستمرة بلا انقطاع على طريقة الرجوع والا لعطاف ويكون الزمان مقداراها وما يتسك به في اثبات السكون بينهما مستقف على فساد (الخامس أن له) أي للزمان (محلا اما لوجوده أو لعرضيته) والاولى أن يترك هذا التردد ويقال لوجوده وعرضيته فان اقتضاه محلا موجودا يتوقف على وجوده وعرضيته معا (ولم يثبتا) أي لم يثبت وجود الزمان لان أدلته مدخولة وعلى تقدير وجوده لم تثبت عرضيته أيضا فلا يلزم أن يكون له محل فضلا عن أن يكون محله حركة الفلك الاعظم ولا يخفى عليك أن منع الوجود مقدم بالطبع على سائر المنوع المذكورة ثم انه شرع في المعارضة فقال (ويبطله) أي يبطل كون الزمان موجودا مقدارا للحركة على ما ذهب اليه أرسطو (وجهان \* الاول لو وجد) الزمان على أنه مقدار للحركة كما ذكرتم (لكان مقدارا للموجود المطلق) أي لوجب أن يكون مقدارا لكل موجود حتى للواجب

[ قوله قد عرفت ما فيه من الخلل ] وقد عرفت اندفاع ذلك

(قوله أو لعرضيته) أي كونه قائما بغيره بقرينة المقابلة لقوله لوجوده فصح قول الشارح فان اقتضاه

محلا موجودا يتوقف الخ واندفع ما يتوهم انه انما يتوقف على العرضية فقط

(قوله أي يبطل كون الزمان موجودا الخ) الاول يبطل كونه مقدارا للحركة الثاني كونه موجودا

وقدم ذكر الموجود لتوقف المقدارية عليه وكلاهما معارضة كما لا يخفى

(قوله أي لوجب الخ) يعني ان كون مقدارا للحركة انما هو لتقدير الحركات به وجميع الموجودات

حتى الواجب شريك لها في ذلك التقدير فيكون مقدارا لجميعها وفيه انا لا نسلم ان كونه مقدارا للحركة

لاجل ذلك التقدير لما عرفت في تقرير الاستدلال

(قوله فان اقتضاه محلا موجودا يتوقف على وجوده وعرضيته معا) عدم كفاية الوجود ظاهر

وأما عدم كفاية العرضية كما يفهم من كلامه فلان النقل الصحيح عن الفلاسفة ان جميع الاعراض موجودة

في الاعيان بمنسها لا بجميع أنواعها كما أشار اليه الشارح في أوائل حواشي التجريد فجرد عرضية الزمان

لا يقتضى ان يكون له محل موجود في الاعيان الا اذا ثبت لزوم اتصاف محل العرض له في الخارج بقي

هنا شيء وهو ان سياق كلام الشارح يدل على ان المقصود هنا اثبات محل للزمان موجود في الخارج مع

ان المثبت هنا محلية الحركة بمعنى القطع وهي أمر وهمي فتأمل



تبارك وتعالى (والتالى باطل اما الملازمة فلا تأكما نعلم) بالضرورة (أن من الحركات ما هو موجود) الآن (ومنها ما كان موجوداً في الماضي ومنها ما سيوجد) في المستقبل (نعلم) أيضاً بالضرورة (ان الله تعالى موجود) الآن مع الحوادث (وكان موجوداً) قبلها فيما مضى (وسيوجد) أى سيبقى موجوداً بمردها فيما يستقبل (ولو جاز انكار أحدهما جاز انكار الآخر) أيضاً وهو باطل قطعاً فوجب الاعتراف بهما معا واذا كانت القبلية والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى عروضها للحركات فلو كان الزمان موجوداً في نفسه ثابتاً للحركة مقداراً لها ومنطبقاً عليها لوجب نبوته لله تعالى ولسائر الموجودات وكونه مقداراً لها ومنطبقاً عليها (وأما بطلان اللازم فلائنه) أعنى الزمان (اما غير قار فلا ينطبق على القار) ولا يكون مقداراً له (أو قار فلا ينطبق على غير القار) فاستحال أن يكون مقداراً للموجودات بأسرها لاشتغالها على موجودات قارة وغير قارة (فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان و) نسبة المتغير (الى الثابت) هو (الدهر ونسبة الثابت الى الثابت) هو (السرمد) فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات (قلنا) ما ذكرتموه (قمقمة) وهي

(قوله واذا كانت الخ) لاجابة الى هذه المقدمة في المعارضة لما عرفت من تقريره وقيد بقوله المشهورة بالزمانية أى الواقعة في الزمان لا بالمعنى المصطلح لامتناع عروضها لشيء واحد بالقياس الى شيء واحد (قوله ونسبة المتغير الى الثابت) الصواب على ما في الشفاء ونسبة الثابت الى المتغير حيث قال فكان الدهر قياس ثبات الى غير ثبات (قوله فالزمان عارض الخ) فلا يلزم من كونه عارضاً للمتغيرات مقداراً لها عروضها للثابتات وكونه مقداراً للموجودات الغير القارة والقارة

[قوله ما ذكرتموه قمقمة] لانا أثبتنا عروضه للواجب تعالى كعروضه للحركات من غير تفاوت فالقول بعروضه للمتغيرات دون الثابتات قول لامعنى له فيكون قمقمة والشن القرية الخلو والجمع الشنان كذا في الصحاح ومعنى هذه العبارة عندي أن نسبة المتغير بالقبلية والبعدية والمعية من حيث انه متغير لا يجتمع المتقدم والتأخر منه الى متغير كذلك نسبة الى الزمان الذي لا يجتمع المتقدم منه والتأخر لذاته اما بلا واسطة بان يكون المتغير المنسوب اليه نفس الزمان أو بواسطة بان يكون غيره بما وقع فيه وحينئذ يكون المتغير المنسوب منطبقاً على الزمان بأن يكون منقسماً بانقسامه موصوفاً بالتقدم والتأخر أجزاءه على حسب أجزاء الزمان كالحركات الواقعة في الماضي والحال والاستقبال ونسبة الثابت بالقبلية والبعدية والمعية الى

[قوله فان قيل نسبة المتغير الخ] حاصل السؤال انا لا نسلم انه لو كان الزمان موجوداً لكان مقداراً لمطلق الموجود وذلك لان نسبة المتغير الخ

في الاصل حكاية صوت السلاح وغيره (ما تحتها طائل) وقائدة أى هذه عبارات هائلة ليس لها معنى يدفع به ما ذكرناه وفي المثل لا تقمقع لى بالشنان هذا وقد بوجه ذلك

المتغير من حيث انه متغير بوصف بالتقدم والتأخر نسبة الى الدهر بلا واسطة أو بواسطة ويكون منطبقاً عليه بمعنى استمرار وجوده وتعيينه في كل وقت بعد وقت على الاتصال فالدهر هو الزمان من حيث كونه منسوباً اليه الثابت ونظراً لاستمرار وجوده ككون الواجب تعالى موجوداً في الماضي والمستقبل ونسبة الثابت الى الثابت بالمعية اذ لا تقدم ثابت على ثابت نسبة له الى السرمد أي الزمان من حيث ثباته فان الزمان بالنظر اليه موصوف بالقبليّة والبعدية وعدم الاستقرار وبالنظر الى ذاته تعالى ثابت لا تقدم ولا تأخر في أجزائه لان المتعضيات كالثباتات موجودة بالفعل عند الواجب لانه الفاعل التام المبرأ عن كل نقصان قال الشيخ في التعليقات أن الاشياء الموجودة دائماً والموجودة في وقت بعد وقت والشئ المتغيري شيئاً فشيئاً كالزمان والحركة التي هي غير موجودة الجملة والقارة الجملة والمعدومة في الماضي والمعدومة في المستقبل كلها بالاضافة اليه تعالى موجودة وحاصلة بالفعل انتهى وبسط المعلم الاول هذا المعنى في أثره حياً واذا عرفت هذا ظهر لك أن كونه مقداراً للمتغيرات لا ينافي كونه مقداراً للثباتات فان مقاديرته للمتغيرات باعتبار حدوثها فيه واتصافها بسببه بالتقدم والتأخر ومقاديرته للثباتات باعتبار كونه مقارناً معها باعتبار تغيره أو باعتبار ثباته فلا يصح قوله اما غير قار فلا ينطبق على القار أو قار فلا ينطبق على غير القار والى جميع ما ذكرنا أشار الشيخ في الشفاء حيث قال ومن المباحث ان يعرف كون الشئ في الزمان فتقول انما يكون الشئ في الزمان بأن يكون له معنى المتقدم والمتأخر وأما الامور التي لا تقدم فيها ولا تأخر فانها ليست في زمان وان كانت مع الزمان كالعالم مع الخردلة وان لم يكن في الخردلة فان كان له شئ من جهة تقدم وتأخر مثلاً من جهة ماهو متحرك وله جهة أخرى لا يقبل التقدم والتأخر مثلاً من جهة ماهو ذات وجوهر فهو من جهة ما لا يقبل تقدماً وتأخراً ليس في زمان وهو من الجهة الاخرى في الزمان والشئ الموجود مع الزمان وليس في الزمان فوجوده مع استمرار الزمان كله هو الدهر وكل استمرار وجود واحد فهو في الدهر وأعني بالاستمرار وجوده بعينه كما هو مع كل وقت بعد وقت فكان الدهر قياس ثبات الى غير ثبات ونسبة الامور الثابتة بعضها الى بعض والمعية التي لها من هذه الجهة هو معنى فوق الدهر ويشبه ان أحق مسمى به السرمد فكل استمرار وجود بمعنى سلب التغير مطلقاً من غير قياس الى وقت فوق فهو السرمد فلا بد هناك من زمان آخر اما نفس الجانين كقولنا أمس قبل اليوم أو غيرهما كقولنا الاب قبل الابن فلا بد من الزمان في أحد جانبيه اما نفس ذلك الجانب كقولنا الواجب موجود في الماضي والحال والاستقبال أو غيره كقولنا الواجب موجود مع زيد وقبلة وبعده

(قوله وقد بوجه ذلك القول) فان قلت هذا التوجيه يقتضى ان يكون الزمان مقداراً للحركة مطلقاً سواء كانت مستقيمة أو مستديرة وقد صرحوا بأنه مقدار لحركة الفلك الاعظم قلت المقصود من هذا التوجيه انه لا يلزم ان يكون مقداراً لغير الحركة وأما كونه مقداراً للحركة مخصوصة أعني حركة الفلك

القول بأن الموجود اذا كان له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم ومتأخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان فنطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم مطابقا لزمان متقدم وجزؤها المتأخر مطابقا لزمان متأخر ومثل هذا الموجود يسمى متغيراً تدريجياً لا يوجد بدون الانطباق على الزمان والمتغيرات الدفعية انما تحدث في آن هوفي طرف الزمان فهو أيضاً لا يوجد بدونه واما الامور الثابتة التي لا تنغير فيها أصلاً لا تدريجياً ولا دفعياً فهي مع الزمان العارض للمتغيرات الا أنها مستغنية في حد أنفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها يمكن أن تكون موجودة بلا زمان فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية أو القبلية فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين واذا نسب بهما ثابت الى متغير فلا بد من الزمان في أحد جانبيه دون الآخر واذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان وان كانا مقارنين له فهذه معان معقولة متفاوتة عبر عنها بعبارات مختلفة نلبيها على تفاوتها واذا توّمل فيها اندفع مذهب

[ قوله فهذه معان معقولة ] قد ظهر التفاوت بين العبارات الثلاث بحسب المعنى وخرجت عن كونها قعقة لكن لم يظهر بهذا البيان اندفاع المعارضة المذكورة  
(قوله واذا توّمل الخ) لانه ظهر مما ذكره ان الامور الثابتة مستغنية عن الزمان فلا يكون الزمان مقدارا لها

الاعظم فقدمت آخر قد سلف بيانها فلا قصور فان قلت نفس الزمان مما له هوية اتصالية غير قارة فيلزم ان يكون له زمان آخر على مقتضى كلامه قلت بعد تسليم لزوم الزمان الزائد مراده من الموجود المذكور غير الزمان وانما سكّت عن استثنائه لما سبق من بيانه غير مرة

[ قوله فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية الخ ] انما لم يذكر البعدية لان نسبة متغير الى متغير بالقبلية يتضمن نسبة الآخر الى الاول بالبعدية فهي مذكورة ضمناً ثم انه انما يلزم الزمان في كلا الجانبين اذا لم يكن أحد الطرفين نفس الزمان اللهم الا ان يقال هناك أيضاً زمان في كلا الجانبين الا انه ليس بزائد في أحدهما وبهذا سقط ما أورده الامام في الملخص على مذهب ارسطو من ان مقدار الشيء موجود معه بالزمان فلو كان ذلك المقدار هو الزمان لكان للزمان زمان

( قوله واذا نسب بهما ثابت الي متغير ) هذا التحقيق مخالف لاطلاق ما صرحوا به من ان المتقدم والمتأخر مما لا يجتمعان اذا لم يكونا زمانين احتيج فيهما الى الزمان ولما سيأتى في الالهيات من ان تقدم الباري على العالم ليس تقدماً زمانياً عند الفلاسفة أيضاً والا لزم كونه تعالى واقعاً في الزمان اذ الكلام ههنا في القبلية والبعديّة الزمانيتين ولهذا قال أولاً واذا كانت القبلية والمعية والبعديّة المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى الخ فتأمل

اليه أبو البركات من أن الزمان مقدار الوجود حيث قال ان الباقي لا يتصور بقاؤه الا في الزمان ومالا يكون حصوله الا في الزمان ويكون باقيا لا بد أن يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود (الثاني ان الحركة) كما مر (تقال للكون في الوسط) أعنى ما بين المبدأ والمنتهى (وهو) أي الكون في الوسط (أمر مستمر من المبدأ الى المنتهى ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا) مثله فلا يكون مقدارا غير قار كما ذهبتم اليه (و) يقال أيضا (للممتدة من المبدأ الى المنتهى ولا وجود لها في الخارج اتفاقا) وبالضرورة أيضا كما مر (فلو كانت) الزمان (مقدارها لم يوجد) الزمان في الخارج أصلا فلا يكون مقدارا موجودا في الخارج قائما بالحركة كما هو مذهبكم وقد سبق ما يتعلق بالتفصلي عن هذا الوجه فتذكر (وخامسها) أي خامس المذاهب في حقيقة الزمان (مذهب الاشاعرة) وهو (أنه متجدد) معلوم (يقدر به متجدد) مبهم ازالة لابهامه (وقد يتعكس) التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك وأخرى ذاك بهذا وانما يتعكس (بحسب ما هو متصور) ومعلوم (للمخاطب فاذا قيل) مثلا (متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان) المخاطب الذي هو السائل (مستحضرا لطلوع الشمس) ولم يكن مستحضرا لمجيء زيد كما دل عليه سؤاله (ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لمجيء زيد) دون طلوعها الذي سأل عنه (ولذلك) أي لان الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم (اختلف) الزمان (بالنسبة الى الاقوام) فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده (فيقول القاري لا تترك قبل أن تقرأ أم الكتاب و) تقول (المرأة لبث فلان عندي قدر ما تنزل كبة و) يقول (الصبي ينطبخ البيض اذا عدت ثلثائة) ويصير نيم برشت

(قوله ولا وجود لها في الخارج الخ) قد عرفت ما فيه فلا يعيد

(قوله وقد سبق الخ) اشارة الى ما ذكره بقوله ثم التحقيق ما قد عرفته الخ

[قوله ويرد عليه الخ] هذا الايراد انما يرد ان لو أجرى كلامهم على ظاهره أما لو قيل ان مقصودهم انه أمر موهوم ينتزعه الوهم من تصور مقارنة الحوادث وتقدم بعضها على بعض وتأخره عنه ولا سبيل الى فهمه وتعيينه الا باعتبار الحوادث التي يجعلها القوم اعلاما له فلا ايراد عليهم

(قوله وقد سبق ما يتعلق بالتفصلي الخ) اشارة الى ما نقله من المباحث المشرقية من ان الزمان

الموجود عندهم هو الآن السيل المنطبق على الحركة بمعنى التوسط

إذا عددت ستين فإن أول ما يتعلمه الصبيان هو الحساب (و) يقول (التركي) قصد فلان عندي (بقدر ما ينطبخ مرجل) أي قدر من نحاس (لحما وعلى هذا كل) من الاقوام (بحسب ما هو مقدر) معلوم (عنده بقدر غيره) ويرد عليه أنه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم أن يكون أمراً موجوداً لا موهوماً كما هو مذهبهم وأيضاً اذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتاً فاذا بقي مدة وهو واحد بعينه وجب أن يكون مدة الابتداء وقتاً واحداً بعينه وهو باطل قطعاً وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك ان كل مقترنين انما يقترنان في شيء وان كل معينين فهما في أمر مامعاً فذلك الشيء الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجمعهما ويمكن أن يجعل كل منهما دالاً عليه بل يمكن أن يدل عليه بغيرهما من الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل هي عارضة لها مقيسة الى ما تقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لا يشتبه على متأمل فاصحاب هذا المذهب جعلوا اعلام الاوقات أوقاتاً ولذلك يتعاضد كس التوقيت عندهم واذا اعتبر ما هو وقت في الحقيقة امتنع التعميس في التوقيت (و) المقصد التاسع في المكان (و) أورده عقيب الزمان لمناسبته اياه في تعلقهما بالحركة ولكونه راجعاً الى أقسام الكم المتصل على بعض الاقوال وبين أولاً وجوده ثم أشار الى حقيقته فقال (وهو موجود)

(قوله كما هو مذهبهم) في الشفاء جعل هذه المذاهب مقابلاً للمذهب كونه أمر وهماً وقال ان أصحاب هذا القول يجعلون الزمان موجوداً على انه أمر واحد في نفسه  
(قوله عبارة عن الاقتران) أي عن المتجدد من حيث الاقتران والمعية  
[قوله في المكان] في الشفاء لفظ المكان قد يستعمله العامة لما يكون الشيء مستقراً عليه وربما عنوا بالمكان الشيء الحاوي للشيء كالذن للشراب والبيت للناس وبالجملة ما يكون فيه الشيء وان لم يستقر عليه وهذا هو الاغلب عندهم وان لم يشعروا به اذ الجمهور منهم يجعلون السهم ينفذ في مكان وان السماء والارض عند من فهم صورة العالم منهم مستقرة في مكان وان لم يعتمد على شيء لكن الحكماء وجدوا للشيء الذي يقع عليه اسم المكان بالمعنى الثاني أوصافاً مثل ان يكون الشيء فيه ويفارقه بالحركة ولا يسمعه معه غيره الخ انتهى ومنه يعلم ان المكان بالمعنى المصطلح ليس أمراً وراء ما يعرف العامة

[قوله وجب أن يكون مدة البقاء ومدة الابتداء وقتاً واحداً بعينه] أراد لزوم كونهما واحداً بالذات فلا يجدى اعتبار التغاير باعتبار التجدد كما في الآن المستمر الغير المستمر

ضرورة أنه مشار إليه إشارة حسية (بها وهناك) ضرورة (أنه ينتقل منه الجسم) ينتقل (إليه) فإنا نشاهد الجسم يكون حاضراً ثم يغيب ويحضر جسم آخر من حيث هو (و) ضرورة (أنه مقدار له نصف وثالث) فإن مكان النصف نصف مكان الكل وكذا الحال في الثلث والرابع (و) ضرورة (أنه متفاوت فيه زيادة ونقصان) فإن مكان الكبير يزيد على مكان الصغير (ولا يتصور شيء منها) أي من الأمور المذكورة (للمعدم المحض) فإن المعدوم في الخارج لا يقبل الإشارة الحسية ولا يتصور انتقال الجسم منه وإليه

(قوله مشار إليه) أن أراد به مشار إليه بالذات فممنوع وإن أراد أنه مشار إليه ولو بتبعية الجسم المتمكن فسلم لكنه لا يقتضى ذلك وجوده بل وجود ما ينزع منه ويشار إليه بتبعيته كما هو مذهب الأشاعرة (قوله وضرورة أنه ينتقل منه الجسم وإليه) فيه أن الانتقال ليس إلا استبدال القرب والبعد نص عليه في الشفاء فاللازم منه وجود ما يقرب الجسم فيه وما يبعد عنه وإنما نسب الانتقال إلى المكان لكونه محدوداً وهمياً باعتبار وقوعه بين الأجسام التي حصل القرب والبعد عنها [قوله فإن مكان النصف الخ] فيه أن هذا تقدير وتنصيف يتبع الجسم لا بالذات فاللازم عنه وجوده وكذا الكلام في أنه متفاوت

(قوله فإن المعدوم الخ) أي المعدوم في الخارج لا تتعلق به الإشارة الحسية بل لابد من وجوده حين تعلق الإشارة سواء كانت قبل التعلق موجوداً أولاً كالتقطعة في الخط والخط في السطح فإنها حين الإشارة موجودة وإن لم تكن قبلها موجودة ولا يلزم أن يكون كل نقطة أو خط نهاية

[قوله ضرورة أنه مشار إليه إشارة حسية] فيه بحث أما أولاً فلما قيل من أن الحكماء جوزوا الإشارة الحسية إلى النقطة في وسط الخط وإلى الخط في وسط السطح مع أنهم ما موهومان لأن الخط عندهم ليس مركباً من النقط ولا السطح من الخطوط بل هما متصلان لا منفصل فيهما فلا يلزم عندهم كون المشار إليه بالإشارة الحسية موجوداً في الخارج بل يلزم أحد الأمرين إما وجوده فيه أو وجود الحلق الذي يتوهم المشار إليه فيه وأما ثانياً فلأن المشار إليه إشارة حسية بـها وهناك هو ما يقال له المكان في العرف العام فلا يثبت به وجود المكان الحقيقي ويمكن أن يدفع الثاني بأن جمهور العقلاء يشيرون إلى الطير الواقف في الهواء بأنه هناك مع أنه لا مكان بالمعنى العامي كما سيذكره

[قوله وأنه ينتقل منه الجسم وإليه] المنتقل إليه بالحصول فيه يجب أن يكون موجوداً وقت الانتقال وأما المنتقل إليه بنحصيله فيمتنع وجوده حال الانتقال كالكيفية التي تتوجه إلى الجسم حال حركته في الكيف هذا هو المشهور وفيه اعتراض مشهور وهو أنه لا يستقيم على تقدير كون المكان هو السطح كيف والطير الذي يطير من موضع إلى موضع في الهواء ينتقل إلى ما انتهى إليه حركته مع كونه معدوماً قبل وصوله إليه لكون الهواء متصلاً عندهم في نفسه لاسطح موجوداً في جوفه فإذا خرقة المتحرك بحجمه

ولا يقبل التقدير بالتنصيف والتثليث ولا يتصف بالزيادة والنقصان وهذه وجوه أربعة نبه بها على وجود المكان مع كونه ضروريا كما أشار اليه بلفظ الضرورة حيث قال ضرورة أنه مشار اليه ولم يقل لأنه مشار اليه وسيصرح بذلك عن قريب (وشكك عليه) أي على وجود المكان (بأنه لو وجد) المكان (فاما متعيز فله مكان) اذ لا معنى للمتعيز الا ذلك (و) حينئذ (تتسلسل) الامكنة الى غير النهاية اذ لكل مكان مكان آخر على ذلك التقدير (أحوال

[ قوله كما أشار اليه بلفظ الضرورة الخ ] نقل عن الشارح قدس سره ان العلم بكونه مشاراً اليه إشارة حسية يتضمن العلم بكونه موجودا كما أن العلم بالانسانية يتضمن العلم بالحيوانية فضرورة الاول يستلزم ضرورة الثاني انتهى يعني أن كلامنا من هذه الوجوه تنبيه لمقدمة بديهية على بديهية لازمها الذي لزومها أيضاً بديهي وليس استدلالاً بأن يكون المذكور صغرى القياس والكبرى مطوية ولذا أورد لفظ الضرورة تنبيهاً على أن ضرورة هذه المقدمة مستلزمة لضرورة تلك الدعوى ولم يقل لأنه مع أنه أخصر فلا يرد أن الضرورة داخلية على المقدمة وهي لا تستلزم ضرورة المدعى فافهم

(قوله الا ذلك) أي ما يكون في مكان

(قوله اذ لكل مكان مكان آخر) لا متناهي كون المكان نفس المتمكن أو جزؤه والا لانتقل بانتقاله

حصل هناك سطح محيط به ويمكن أن يحاط عنه ههنا بأن المدعى وجوب وجود المنتقل اليه ولو حال انقطاع الحركة لاحال الحركة غاية ما في الباب اشتراك جميع الحركات في هذا الامر

( قوله ولا يتصف بالزيادة والنقصان ) فان قلت الواقف على طرف العالم ان لم يمكنه مد اليد الى الخارج فهناك جسم مانع وان أمكنه ذلك فالذي يتسع من خارج العالم طرف أصبعه غير متسع لكل يده فخارج العالم قابل للزيادة والنقصان مع انه لا شيء محض عندهم قلت تعذر مد اليد لوجود مانع بل لعدم الشرط وهو عدم الحيز والمكان ومنه علم ان وقوف ذي اليد على طرف العالم مما لا يمكن له ولو أمكن لم يحتاج الى قصة مد اليد بل يقال ما يتسع كل الواقف أزيد مما يتسع بعضه اللهم الا أن يفرض الوقوف بحيث لا يتجاوز سطح الواقف سطح العالم تأمل

( قوله نبه بها على وجود المكان ) فالنوع الواردة على الوجوه الاربعة لا تضر وفي قوله كما أشار اليه بلفظ الضرورة بحث ظاهر وهو ان الضرورة ههنا دخلت على مقدمة من مقدمات الدليل وضرورتها لا تستلزم ضرورة الدعوى اللهم الا ان يثبت ما نقل عن الشارح من أن العلم بكونه مشاراً اليه إشارة حسية يتضمن العلم بأنه موجود كما ان العلم بالانسانية يتضمن العلم بالحيوانية فضرورة الاول تستلزم ضرورة الثاني بقي الكلام في أنه كيف يسمع دعوى الضرورة في حكم أطبق المتكلمون وبعض من قدماء الفلاسفة على خلافه مع أن القول بأن دعوى الضرورة غير مسموعة في محل النزاع شائع بينهم وقد نبهناك في المرصد الثالث في أقسام العلم على وجه الرد والقبول فليترك

( قوله وحينئذ تتسلسل الامكنة ) فان قلت المتعيز اذ كان غير مكان فله مكان زائد واذا كان مكانا



( في المتعيز فاما لجسم ) أى فذلك المتعيز الذي حل فيه المكان اما الجسم ( الذي ) هو متمكن فيه فيكون المكان ( حينئذ ) ( في الجسم لا الجسم في المكان ) وهذا باطل قطعاً ( وأيضاً ينتقل ) المكان ( بانتقاله ) أى بانتقال الجسم لوجوب انتقال الحال بانتقال محله فلا يتصور انتقال الجسم من المكان واليه وفساده ظاهر ( واما جسم غيره ) أى غير الجسم المتمكن في ذلك المكان وهو أيضاً باطل لان حصول الجسم المتمكن في مكانه ( اما بالمداخلة ) في الجسم الذى هو محل مكانه وذلك بان يكون حلوله في محله سريانياً ( فيلزم تدخل الجسمين ) الباطل بالضرورة ( واما بالماسة ) للجسم الذى حل فيه مكانه وذلك بان يكون حلوله فيه غير سرياني فيكون المكان حينئذ عرضاً قائماً بأطراف الجسم الآخر ( ولكل جسم مكان بالضرورة ) فيكون للجسم الآخر مكان حال في جسم ثالث يماسه الجسم الآخر وهكذا ( فيلزم التسلسل وعدم تناهي الاجسام وسنبطله ) فيما بعد ( وأما المتعيز ولا حال فيه ) بل

[ قوله وهذا باطل قطعاً ] اذ لا ينسب المكان أن الجسم فلا الى يقال الدن في الشراب ولا البيت في زيد

( قوله اما بالمداخلة ) التسلسل اللازم على تقدير الماسة لازم على هذا التقدير أيضاً ألا أن هذا اللازم

أشد استحالة فلذا تعرض له

[ قوله فيلزم التسلسل ] اذ لا يجوز كون كل منهما مكاناً آخر اذ لا ينسب المكان الى المتمكن بفي

فله مكان هو نفسه على قياس ما قيل في الضوء والوجود والتقدم الزماني لاجزاء الزمان فلا يلزم التسلسل قلت للمكان خواص متساوية لا تتصور في الشيء بالنسبة الى نفسه ولا كذلك الحال في الامثلة السابقة

( قوله فيكون المكان في الجسم لا الجسم في المكان ) رد عليه بأن لكلمة في معان فيجوز أن يكون

الجسم في مكان بأحدها والعكس بمعناها الآخر مثلاً يكون الجسم في المكان بمعنى كونه ماثلاً له والمكان

فيه بمعنى قيامه به ولا منافاة بينهما فان قلت معنى قوله لا الجسم في المكان لاهو فيه فقط وهو باطل قطعاً

لانا نعلم بديهية ان مكان الشيء خارج منفصل عنه قلت معلومية انفصال مكان الشيء عنه بناء على انه لو لم

يكن كذلك لم يتصور أن ينقل الجسم منه واليه فلا يكون قوله وأيضاً فينتقل له وجهاً مستقلاً تأمله

[ قوله وذلك بأن يكون حلوله ] أى بأن يكون حلول المكان في محله سريانياً وانما يلزم تداخل الجسمين

حينئذ لان المتمكن في مكان مالى له والمكان مملوء منه فيلزم على تقدير أن يكون حلول المكان في محله

سريانياً تداخل الجسم المتمكن مع الجسم الآخر بالضرورة

( قوله ولكل جسم مكان بالضرورة ) فان قلت كان يكفي حينئذ أن يقال واما جسم غيره ولكل جسم

مكان بالضرورة فالترديد مستدرك قلت انما فصل اظهاراً لفساد فاحش في آخر الشقين

[ قوله فيلزم التسلسل وعدم تناهي الاجسام ] فان قلت لم لا يجوز أن يكون طرف ذلك مكاناً لهذا

يكون جوهرًا معقولا مجرداً (فلا إشارة) حينئذ (اليه) أي الى المكان لان الجواهر المعقولة لا تقبل الإشارة (وأنه باطل بالضرورة) لان المكان كما مر مشار اليه بهنا وهناك (وأيضاً فلا يمكن حصول الجسم فيه) أي في المكان على ذلك التقدير لان المكان يجب أن يكون مطابقاً للمتممكن فيه ومن المستحيل مطابقة الجوهر المعقول للجسم واذا بطل هذه الاقسام الثلاثة الحاصرة للاحتالات العقلية بطل وجود المكان مطلقاً (والجواب أن وجوده ضروري) معلوم لكل عاقل (وما ذكرتم) من الشبهة القادحة في وجوده (تشكيك في البديهي) الذي لا يشك فيه (وانه سفسطة) ظاهرة ومغالطة بينة (لا تستحق الجواب) لان بطلانه معلوم يقيناً وان لم يكن وجه الحال فيه معيناً كما في النقوض الاجالية (وسيعلم في جواب الشكوك الواردة على المذاهب) في حقيقة المكان (حله) أي حل ما ذكرتموه فيتعين وجه فساد كآن يقال مثلاً نختار أنه عرض حال في جسم آخر متعلق بأطرافه دون اعماقه وهو السطح ولا يلزم تسلسل الاجسام ولا تناهيها لجواز انتهائها الى جسم لا مكان له بل له وضع كما سيأتي (ثم انه) أي المكان (خارج عن المتمكن) أي ليس جزءاً له (والا انتقل) المكان (بانتقاله ضرورة امتناع انفكاك الكل) الذي هو المتمكن (عن الجزء) الذي هو المكان فلا يتصور انتقال الجسم عن مكانه وليس المكان أمراً حالاً

(قوله ان وجوده ضروري) فيه أن الخصم لا يسلم وجوده فضلاً عن الضرورة ومجرد الدعوى لا يسمع

في محل النزاع

(قوله كآن يقال الخ) وكآن يقال اللازم من عدم كونه متعيزاً بمعنى حاصل في مكان أن لا يكون له مكان الا أن يكون له امتداد في نفسه فيجوز أن يكون بعداً قائماً بنفسه ولا يكون له مكان ويتمكن الجسم فيه بالمداخلة ولا امتناع في مداخلة البعد المادي في البعد المجرد كما سيجيء

(قوله ثم انه الخ) عطف على قوله وهو موجود

[قوله أي ليس جزءاً له] يعني أن المراد من أثبات خروجه نفي الجزئية لا المعنى المشهور أعني نفي العينية او الجزئية اذ لا يسبق الوهم الى العينية

(قوله وليس المكان الخ) أي الدليل المذكور كما دل على نفي الجزئية دل على نفي الحالية أيضاً وهو المطلوب في هذا المقام ليرتب عليه قوله ثم الجسم ينطبق عليه الا أنه لم يذكره لعدم القول به

وطرف هذا مكاناً لذلك قلت يجب أن يكون المتمكن منطبقاً على مكانه الحقيقي كما سيأتي ولا يفتق هذا فيما ذكر

في المتمكن والا انتقل بانتقاله أيضاً ولم يذكره لانه لم يقل به أحد بخلاف الجزء فانه ( قال  
بعض قدماء الحكماء انه ) أى المكان ( هو الهيولى فانه ) يعنى المكان ( يقبل تعاقب الاجسام )  
المتمكنة فيه ( ولا يخفى ) عليك ( أن حاصله ) هو أن يقال ( المكان يقبل تعاقب الاجسام  
والهيولى ) أيضاً ( يقبل تعاقب الاجسام ) أى الصور الجسمية ( فهو هو ) أى القابل الاول  
الذى هو المكان هو بعينه القابل الثانى أعني الهيولى ( وقد عرفت بطلانه ) يعنى بطلان  
كون المكان هو الهيولى بما مر من أن المكان ليس جزءاً من المتمكن والا انتقل بانتقاله  
( وعرفت أنه ) أى الشان ( لا ينتج الموجدتان في الشكل الثانى ) وما ذكره من هذا  
القبيل كما ترى ولو أريد اصلاحه بأن يقال المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكل ما يتعاقب  
عليه أشياء متعددة فهو الهيولى كانت الكبرى ظاهرة الكذب ( وهذا المذهب ينسب  
الى أفلاطون ولعله أطلق ) لفظ ( الهيولى عليه ) أى على المكان ( باشتراك اللفظ ) مع  
وجود المناسبة بين المكان والهيولى في توارده الاشياء عليهما والا فامتناع كون الهيولى

( قوله وهذا المذهب ينسب الى أفلاطون ) قيل ان أفلاطون لم يذهب الى تركيب الجسم من الهيولى  
والصورة بل الجسم عنده جوهر بسيط يتوارد عليه الاتصال العرضي والانفصال أعني الاتصاليين قلت  
ذكر في شرح المقاصد أن ذلك الجوهر المقدارى يسميه هيولى من حيث توارده الهيئات المحصلة اياه وتلك  
الهيئات المتواردة يسميه صوراً لكونها محصلة له ومنوعة اياه  
( قوله باشتراك اللفظ ) أراد به المعنى اللغوي ليشمل المجاز والمنقول

[ قوله وعرفت أنه لا ينتج الموجدتان في الشكل الثانى ) على أن الجسم في احدهى المقدمتين بمعنى  
الصورة الجسمية كما صرح به الشارح وفي الاخرى بمعنى الظاهر بل التعاقب في احدهما بمعنى الحلول  
وفي الاخرى بمعنى الحصول فلا يتكرر الوسط

( قوله بأن يقال المكان يتعاقب عليه المتمكنات ) لم يرد بها المتمكنات من حيث هي متمكنات حتى  
يرد ان هذا ليس اصلاحاً للدليل لعدم تكرار الوسط اذ الاشياء المتعددة أعم من المتمكنات فيكون كقولنا  
زيد يصدق عليه الانسان وكل ما يصدق عليه الحيوان فهو ماش ولا شك في عدم انتظامه بل أراد بها  
المتعددات فلو بدلها بالاشياء المتعددة لكان أحسن

[ قوله والا فامتناع كون الهيولى التى هي جزء الجسم الخ ) فان قلت ان أفلاطون لا يقول بأن الجسم  
مركب من الهيولى والصورة بل هو عنده جوهر بسيط والهيولى عنده اسم للجسم من حيث قبوله  
الاعراض المحصلة للاجسام المتنوعة لها والصورة اسم لتلك الاعراض فقوله التى هي جزء للجسم غير مناسب  
للمقام قلت ظاهر قوله في الاستدلال الهيولى قبل تعاقب الاجسام أى الصورة الجسمية يدل على أن عنه

التي هي جزء الجسم مكانا له مما لا يشتبه على عاقل فضلا عن كان مثله في فطائنه (وقال بعضهم انه الصورة) الجسمية (لان المكان هو المحدد) الحاصر المقدر (لشيء الحاوي له بالذات والصورة كذلك) فان صورة الشيء محددة له وحاوية له بالذات ومقدرة اياه (وهو من النمط الاول) لانه استدلال بالشكل الثاني من موجبتين (الا أن تزداد عليه والمحدد الحاوي بالذات لا يتعدد) فينتج لان الاستدلال حينئذ يرجع الى قولنا المكان محدد حاو بالذات وكل محدد حاو بالذات هو الصورة لكن هذا الحكم المزد غير مسلم واليه أشار بقوله (ويبطل) أي هذا الحكم الذي زيد (بأن الذاتين) المتباينتين (قد يشتركان في لازم) واحد فلا يلزم من ذلك صدق احديهما على الاخرى فضلا عن اتحادهما فتكون الكبرى حينئذ ممنوعة الصدق وهذا المذهب أيضا ينسب الى أفلاطون قالوا لما ذهب الى أن المكان هو الفضاء والبعد المجرد سماء تارة بالهيولى لما سبق من المناسبة وأخرى بالصورة لان الجواهر الجسمانية قابلة له بنفوذها فيها دون الجواهر المجردة فهو الجزء الصوري للأجسام فهذان القولان ان حملا على هذا الذي ذكرناه فقد رجعا الى ما سيأتي من مذهبه والا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانها وانما الاشتباه في أن المكان هو البعد أو غيره فشرع يتكلم عليه فقال (ثم الجسم منطبق على مكانه) الحقيقي ليس زائداً عليه (مالي له) ليس ناقصا عنه بحيث لا يخلو شيء من مكانه عنه (والمكان محيط به) أي هوي بتمامه في المكان ليس شيء منه خارجا عنه ولهذا ينسب اليه بكلمة في (مملوء منه) كما ذكرناه وقد عرفت أنه يجوز انتقاله عنه (ولا يتصور ذلك) المذكور من حال الجسم ومكانه بالقياس الى صاحبه (الا بالملاقاة) بينهما وتلك الملاقاة (اما بالتمام) بحيث اذا فرض

[قوله لظهور بطلانها] في الشفاء أما بيان فساد من يرى أن الهيولى والصورة مكان فبأن يعلم ان المكان يفارق عند الحركة والهيولى والصورة لا يفارقان والمكان تكون الحركة فيه والهيولى والصورة لا يكون الحركة فيهما بل معهما والمكان يكون اليه الحركة والهيولى والصورة لا يكون اليهما الحركة البتة والمتكون اذا تكون استبدل مكانه الطبيعي كلما اذا صار هواء ولا تستبدل هيولاه الطبيعية وفي ابتداء الكون يكون في المكان الاول ولا يكون في صورته ويقال ان الخشب كان سريرا ويقال ان الماء كان بخارا وان النطفة كان انسانا ولا يقال ان المكان كان جسما كذا

فلا آخر غير ما هو المشهور من مذهبه أو كلامه محمول على التنزل على أن كلام الشارح ليس بصريح في أن الجزئية على مذهبه تأمل

جزء من المتمكن يفرض بازائه جزء من المكان وبالمكس فيتطابقان بالكلية (وتسمى) الملاقاة على هذا الوجه (المداخلة فيكون) المكان على هذا التقدير (هو البعد الذي ينفذ فيه الجسم) وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في أعماقه وأقطاره (واما لا بالتام بل بالاطراف) أى تكون أطراف الجسم ملاقية لمكانه دون أعماقه (وتسمى) الملاقاة على هذا الوجه (المماس فيكون) المكان حينئذ (هو السطح الباطن للحاوى المماس للسطح الظاهر من الحوى فاذن المكان اما البعد واما سطح الحاوى) لانه لا ثالث لهما (فاذا بطل أحدهما تبين الثانى والبعد اما موجود أو مفروض) موهوم (فهذه ثلاثة احتمالات) لارابع لها وتوضيح ذلك بما لا مزيد عليه أن يقال لما كان الجسم بكليته في مكانه ماثاله لم يجز أن يكون المكان أمرا غير منقسم لاستحالة أن يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه لا ينقسم ولا أن يكون أمرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في جهتين أو في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحها عرضيا لامتناع الجزء وما في حكمه ولا يجوز أن يكون حالا في المتمكن لما سر بل فيما يحويه ويجب أن يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن ماثاله فهو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الحوى وعلى الثانى يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذى في الجسم بحيث ينطبق أحدهما على الآخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذى هو المكان اما أن يكون أمرا موهوما يشغله الجسم ويملؤه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكاملين واما أن يكون أمرا موجودا ولا يجوز أن يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد فلا مزيد للاحتتمالات على الثلاثة هذا ما عليه أهل العلم والتحقيق واما العامة فانهم يطلقون

( عبد الحكيم )

( قوله والبعد اما موجود أو مفروض موهوم [ أى مع قطع النظر عن دلائل الوجود (قوله وتوضيح الخ] لما كان في استلزام الانطباق وكونه ماثاله لكون الملاقاة بينهما بالتام فيكون المكان بعدا أو بالمماس بالاطراف سطحاً خفاه ازاله بالتوضيح المشتمل على الوجه العقلى بحيث لم يبق فيه اشتباه (قوله فانهم يطلقون) قد نقلنا فيما سبق من الشفاء ان الاغلب عندهم اطلاق المكان على ما يكون فيه الشيء وان لم يستقر عليه

لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به حتى لو وضعت الدرقة على رأس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا مكانها الا القدر الذي يمنعها من النزول \* الاحتمال الاول أنه \* أى المكان (السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى وهو مذهب ارسطاطا ليس وعليه المتأخرون من الحكماء كابن سينا والفار ابى) واتباعهما (والا) أى وان لم يكن المكان السطح (لكان هو البعد لما مر) آنفا من أنه لا يخرج عنهما (وانه) أى كونه بعداً (محال اما) البعد (المفروض فلما مر) من (أنه موجود) بالوجوه الاربعة الدالة على ذلك (واما) البعد (الموجود فلو جهين \* الاول ان) ذلك (البعد اما أن يقبل لذاته الحركة) الالينية (أولا) يقبلها (والقسمان باطلان

( قوله على ما يمنع الشيء من النزول ) أى ما يستقر عليه الشيء ويقع عليه اعتماده والنزول غير السقوط فلا يرد انه يلزم ان يكون الجبل الذي علق به الحجر من رأسه مكانا له وكذا القوة القسرية المصعدة للحجر وليس كذلك على ان المقصود بيان الاطلاق لا التعريف الجامع المانع والدرقة محرقة ترس من الجلد ليس فيه خشب ولا عصب

[ قوله إما ان يقبل لذاته الحركة ] القبول قد يطلق بمعنى الامكان كما يقال الماهية تقبل الوجود والعدم لذاته وهو المراد هنا أى البعد اما ان يمكن له الحركة نظرا الى ذاته أولا يمكن له نظرا الى ذاته ولا واسطة بين الشئين وعلى الاول يلزم التسلسل وعلى الثاني يمنع اتصافه بالحركة فلا يرد انه ان أريد بعدم قبوله اياها ان يكون ذاته مقتضياً لعدم القبول فالترديد غير حاصر لجواز ان لا يكون مقتضياً للقبول ولا لعدمه وأن أريد به عدم اتصافه بالقبول نظرا الى ذاته فلا نسلم لزوم امتناع قبول الجسم للحركة لجواز ان يكون البعد قابلاً لها يتبع الجسم وان لم يكن قابلاً لها بذاته

( قوله على ما يمنع الشيء من النزول ) الاظهر ان يقول ما يعتمد عليه الشيء ويمنع منه من النزول اذ الاختصار على الثاني يوهن أن يكون الجبل الذى علق به الحجر من رأسه مكانا له عند العامة وكذا القوة القسرية المصعدة للحجر وليس كذلك واعلم ان جعل المكان عبارة عما ذكر خطأ عامى لانه يوجب أن لا يكون السهم النافذ فى الهواء والطائر فيما بين السماء والارض وكذا الحجر المتحرك بالقسر الى جهة فوق فى مكان اذ ليس لها فى تلك الحالة موضع يمنعها من النزول وهو ممتنع فانا نشاهد كلا منها متحركا والحركة لا بد أن يكون عن شئ الى شئ وامنه الانتقال واليه هو المكان كذا فى الابكار

( قوله حق لو وضعت الدرقة ) الدرقة ترس من الجلد ليس فيه خشب ولا عصب

( قوله بالوجوه الاربعة الدالة على ذلك ) انما أسند الدلالة اليها باعتبار انها منبهات على وجود المكان والا

فقد سبق ان المفيد لذلك هو الضرورة العقلية

اما الاول فلانه لو قبل (البعد) (الحركة) الابنية (فن مكان الى مكان) اذلا معنى للحركة الابنية الا الانتقال من مكان الى مكان آخر (فله) أى لذلك البعد الذى هو المكان (مكان) آخر هو بعداً أيضاً وينقل الكلام اليه بأنه يقبل الحركة الابنية فله مكان ثالث (ويتسلسل) فيكون هناك ابعاد غير متناهية متداخلة بعضها في بعض (وأنه محال) بالضرورة (وكيف) لا يكون محالاً (وجميع) تلك (الامكنة من حيث هي جميع يمكن انتقاله) لانه اذا أمكن انتقال كل واحد منها أمكن انتقال الكل من حيث هو كل أيضاً الا ترى أنه اذا خرج كل واحد

( قوله فلانه لو قبل الحركة الخ ) حاصله انه لو أمكن له الحركة لا يمكن له المسكان ولو أمكن له المسكان لا يمكن المحال وهو وجود ابعاد غير متناهية أو يقال لو أمكن لما لزم من فرض وقوعه محال نظرا الى ذاته لكانه يلزم المحال فيندفع ما توهم من ان قبول الحركة لا يقتضى وقوع الحركات بالفعل حتى يلزم ان يكون له مكان آخر بل امكان المكان وهو لا يستلزم التسلسل

( قوله ألا ترى الخ ) وذلك لان المراد بخروج كل واحد خروج كل بعد سواء كان مجتمعاً مع آخر أولاً فاذا خرج كل واحد بهذا المعنى خرج الكل وليس المراد خروج كل واحد بشرط الانفرد عن الآخر حتى لا يستلزم الحكم على كل واحد الحكم على الكل كافي قولنا كل رجل يشبعه هذا الرغيف

( قوله أما الاول فلانه لو قبل البعد الخ ) أجيب عنه باختيار الشق الاول ومنع لزوم التسلسل لان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان يقتضى امكان أن يكون للمتصاف مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وفيه نظر لان لزوم التسلسل وتحقق ابعاد غير متناهية ليس باعتبار اتصاف كل بعد بالحركة الابنية بالفعل حتى يرد ما ذكر بل باعتبار ان القابل للحركة الابنية لا بد أن يكون أمراً متمكناً بالفعل اذا لا يتعلق بالمكان كالجردات لا يكون قابلاً لها أصلاً والخصم أيضاً معترف به وسيصرح الشارح في الاهليات بأن المكان لا يمكن حصوله الا في المكان ولهذا استدلل المحققون على أن الله تعالى ليس بمكانى بأنه لو كان كذلك لزم قدم المكان وبالجملة مبنى الكلام على أنه يستحيل أن يكون شئ في بعض أحيان وجوده مما لا يتعلق له بالمكان وفي بعض منها متمكناً والظاهر ان العقلاء متفقون عليه نعم يمكن أن ينقض الدليل بالبعد الجرد فانه ان قبلها لذاته لزم التسلسل والافسائر الاجسام لا يقبله أيضاً فاهو جواب القائلين بالسطح فهو جواب القائلين بالبعد

[ قوله لانه اذا أمكن انتقال كل واحد ] قد يمنع الشرطية بناء على أن امكان كل درجة في نفسه لا يتنافى امتناع الكل كما أشرنا اليه فيما سبق

( قوله ألا ترى انه اذا خرج كل واحد عن مكانه ) فان قلت خروج كل من الاجزاء الفلكية عن مكانه لا يستلزم خروج المجموع فما الفرق بينه وبين ما نحن فيه قلت خروج كل جزء فيما نحن فيه الى مكان غير مكان جزء آخر بالضرورة لتطابق الامكنة وتداخل ابعاد على الفرض ولا كذلك فيما ذكرته فهذا هو ملشأ الفرق فليتأمل



عن مكانه فقد خرج الكل (فله) أى للجميع (مكان فذلك المكان داخل في (تلك) الامكنة لانه أحدها وخارج عنها لانه ظرف لها هذا خلف لانه جمع بين النقيضين (واما) القسم (الثاني فلأن البعد اذا لم يقبل الحركة (لذاته) فالجسم (أيضاً) لا يقبلها لما فيه من البعد فان حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد و الحال فيه (فامتناع حركة البعد مستلزم لامتناع حركة الجسم واللازم) وهو عدم قبول الجسم الحركة (باطل) بالمشاهدة الدالة على قبوله اياها ( فكذا الملزوم) وهو عدم قبول البعد للحركة باطل \* الوجه (الثاني) أنه (لو كان المكان هو البعد والجسم بدم حال فيه) فاذا حصل الجسم في المكان نفذ بدم الجسم في البعد الذي هو المكان ( اذ لا يجوز أن يعدم البعد ان مما حال كونه حاصلًا فيه والا كان المتمكن المعدوم بانعدام لازمه حاصلًا في مكان معدوم ولا ان يعدم أحدهما والا كان المتمكن الموجود في مكان معدوم أو بالعكس واذا كان البعد ان موجودين معانفد أحدهما في الآخر ( فيجتمع في الجسم بدم ان) متداخلان ( وأنه محال بالضرورة) لان كل بدمين فهما لا محالة أكثر من أحدهما وتداخل المقادير من حيث أنها موصوفة بالعظم بديهى الاستحالة سواء كانت ذلك موجبا للاتحاد ورفع التعدد في نفس الامر أو للاتحاد في الوضع وقبول الاشارة (ولو جاز)

( قوله فلان البعد اذا لم يقبل الحركة لذاته ) أى لم يمكن له الحركة نظرا الى ذاته على ما مر

( قوله والا كان المتمكن الخ ) والتالى باطل لكون كل منهما موجودا ومشارا اليه

( قوله من حيث انها موصوفة ) وأما تداخلها من حيث انها ليست موصوفة بالعظم فواقع كتداخل

الخطين من حيث العرض وتداخل السطحين من حيث العمق

( قوله فالجسم أيضاً لا يقبلها لما فيه من البعد ) فان قات عدم قبول الحال في الجسم الحركة لذاته

لا يستلزم عدم قبول الجسم اياها ألا ترى ان العرض الحال فيه لا يقبلها لذاته ولو كان لازما للجسم مع ان

الجسم يقبلها قطعاً قلت ماذا كر مبقى على توهم ان المراد من قبول الحركة لذاته القبول لها بالاستقلال

وليس المراد ذلك بل المراد به تحقق قابليته الحركة في ذات ذلك الشيء ولا يقيد الحركة بالاستقلال والتبعية

ولاشك في تحقق هذه القابلية في العرض الحال في الجسم لا يقال اذا لم يقيد الحركة بالاستقلال لم يلزم على

تقدير تحقق القابلية المذكورة أن يكون للبعد المكان في مكان آخر حتى تتسلسل الامكنة لما سيصرح الشارح

في الفرع الثاني ان المتحرك بالعرض لا يلزم له مكان لانا نقول البعد الذى هو المكان جوهر فلو قبل

الحركة كان حركته بلذات والاستقلال فيلزم له مكان آخر وهذا لا يقتضى تقييد الحركة في الشبهة

بالاستقلال كالا يخفى على الفطن ولوسلم فغاية ما في الباب أن يكون هذا جوابا آخر غير ما ذكره المصنف فتأمل

تداخل البعدين بحيث يصيران متعددين في الإشارة الحسية (لجاز تداخل العالم في حيز خردلة) بأن ينقطع قطعة قطعة على مقدار خردلة خردلة ثم يتداخل كلها في واحدة منها وهو باطل بالبديهة (وأيضاً فإنه) أي امتناع التداخل (حكم ثبت للمتخير بذاته وهو البعد لأنه ممتد بذاته في الجهات فلا بد له من حيز ومكان يشغله على انفراده (دون المادة) اذ لا مدخل لها في اقتضاء الحيز وامتناع التداخل فلا يجوز تداخل البعدين مطلقاً سواء كانا ماديين أو مجردين أو مختلفين وقد فقد في بعض النسخ لفظة وأيضاً وعلى هذا يكون قوله فإنه بياناً للشرطية أي لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل العالم في حيز خردلة لان امتناع التداخل المعلوم في الاجسام حكم ثبت للمتخير بالذات اذ يجب أن يكون كل من المتخيرين بالذات منفرداً بحيز على حدة والمتخير بالذات هو البعد دون المادة اذ لا مقدار لها في ذاتها فلا تكون مقتضية للحيز ودون الصورة الجسمية لان الجسم الواحد قد يتخلل فيشغل مكاناً كبيراً ثم يتكاثف فيشغل مكاناً صغيراً مع بقاء صورته الجسمية في الحالين فليست الصورة الجسمية في ذاتها مقتضية للحيز وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض سوى الابعاد للحيز ظاهر فليس المقتضى للحيز وامتناع التداخل في الاجسام المشاهدة الا الابعاد فاذا لم يمتنع تداخلها لم يمتنع تداخل الاجسام أيضاً (وأيضاً فإنه) أي تجوز التداخل بين الابعاد (يرفع الامان عن الوحدة الشخصية) ويقدر في الوثوق بها (فانه يجوز) على تقدير جواز التداخل (كون هذا الذراع المعين الشخص (ذراعين) بل أذرعاً كثيرة ويجوز على تقديره أيضاً كون شخص واحد من الانسان شخصين بل أشخاصاً متعددة فيرتفع الوثوق عن أمثال هذه البديهيّات وانه سفسطة ظاهرة (وأيضاً فإنه يلزم) على تقدير

( حسن جلي )

( قوله وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض ) وأما الصورة النوعية فعنى كونها مخصصة بجزئان النوعية الموجودة في الجسم المقتضية لحيزها مقتضية لتعين ذلك المقتضى لانها من حيث ذاتها وماهيتها بدون وجودها في الجسمية تقتضى حيزاً ما

( قوله كون هذا الذراع المعين ذراعين ) فيه بحث لان هذا من العاديات التي يجزم بها مع جواز خلافها بلا تجوز وبالجملة الحكم بتعدد البعد عندهم بناء على أنهم أقاموا دليلاً على ذلك بزعمهم فلا اعتداد بحكم الحسن بالوحدة هنا لتعارضه مع البرهان كالأعتداد لحكمه بأن الجسم موجود واحد وأما حكمه بوحدة الذراع فخال عن المعارض يجزم به عادة

بداخل البعدين ( اجتماع الثنتين ) فان ذلك البعدين متماثلان قد اجتمعا في مادة واحدة ( وقد أبطلناه ) فيما سبق ( والجواب عن ( الوجه ) الاول انا نختار أن البعد ( الذي هو المكان ( لا يقبل الحركة ) الا بنية ( قوله فلا يقبلها الجسم ) أيضاً ( لما فيه من البعد قلنا ) هذا اللزوم ( ممنوع اذ البعد الذي في الجسم قائم بالمادة ) حال فيها ( و ) البعد ( الذي فيه الجسم ) أعني المكان ( قائم بنفسه ) غير حال في المادة ( وانهما مختلفان بالحقيقة ) فلا يلزم حينئذ من عدم قبول أحدهما الحركة عدم قبول الآخر اياها انما يلزم ذلك على تقدير التماثل في الحقيقة ( وما يقال ) في ابطال كون المكان بعداً قائماً بنفسه ( من أن البعد قد اقتضى ) من حيث هو هو أعني لذاته ( القيام بالحل ) والحاجة اليه ( والا لاستغني ) في حد ذاته عنه ( أي عن الحل والقيام به اذ لا واسطة بين الحاجة وعدمها الذي هو الاستغناء ( فلا يحل ) البعد ( فيه ) أي في الحل أصلاً لان ما لا حاجة له في تقوم ذاته الى شيء لا يتصور حلوله فيه لكن البعد قد حل في الحل كما في الاجسام فلا يكون من حيث هو مستغنياً عن الحل بل محتاجاً اليه لذاته ومقتضياً للقيام به ( وأنه يقتضى أن يكون كل بعد كذلك ) أي حالاً في الحل قائماً به لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه فلا يمكن حينئذ أن يكون بعداً قائماً بنفسه حتى يكون المكان عبارة عنه وقوله ( بناء ) خبر للمبتدأ الذي هو قوله وما يقال يعني أن هذا الاستدلال على ابطال كون المكان بعداً موجوداً مبني كالوجه الاول ( على تماثل الابعاد ) المادية والمجردة وقد عرفت أنه ممنوع ( و ) الجواب ( عن ) الوجه ( الثاني ) أنا لا نسلم

( عبد الحكيم )

( قوله وانهما مختلفان بالحقيقة ) اذ لا تماثل بين الجوهر والعرض والحجب وان كان يكفي مجرد جواز الاختلاف لانه مانع الا أنه لما كان قائلاً بكون المكان السطح لا البعد تعرض لاثبات الاختلاف ( قوله انما يلزم الخ ) لو سلم التماثل يجوز ان يكون الاختلاف في قبول الحركة وعدمه راجعاً الى الامور الخارجية اللازمة لهما لان حقيقتهما المتحدة

( قوله اذ لا واسطة بين الحاجة الخ ) قد عرفت الكلام بما لا مزيد عليه فيما سبق

( قوله لا يتصور حلوله فيه ) بناء على ان الحلول يقتضى الاحتياج اليه لذاته هكذا قالوا وفيه نظر [ قوله انا لا نسلم حصول اجتماع البعدين الخ ] حاصله ان أردتم بمحصولهما في جسم حلولهما فيه فالملازمة ممنوعة لان اللازم من النفوذ هو التداخل لا الحلول والاتحاد في الوضع وان أردتم مجرد اجتماعهما في الجسم ونفوذهما فيه فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع فان الضروري ان كل بعدين

اجتماع البعدين في جسم ) على تقدير نفوذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان ( بل ) نقول ( بعد هو في الجسم بلازمه ) وهو حال في مادته ( وبعد فيه الجسم يفارقه ) وليس حالا في مادته بل هو قائم بنفسه فهناك بعدان مادي ومجرد قد نفذ أحدهما في الآخر وتداخلهما ( وامتناع ذلك ) أي امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادي والبعـد المجرد ( ممنوع ) ودعوى الضرورة غير مسموعة ( للتخالف في الحقيقة ) لما عرفت من تنافي لازميتهما أعني جواز المفارقة وامتناعهما ( وان اشتركا في كونهما بعداً ) انما الممتنع بالضرورة نفوذ المادي في المادي وتداخلهما ( ومنه ) أي ومما ذكرناه من حال هذين البعدين المتداخلين ( يعلم أنه لا يلزم ) من جواز تداخلهما ( جواز كون الذراع ) الواحد ( ذراعين ) ولا كون شخص واحد شخصين ( فانه ) أي الذراع ( عبارة عن البعد الحال ) في المادة والتداخل في الابعاد المادية محال وان جاز ذلك بين المادي والمجرد وبهذا يعلم أيضاً أنه لا يلزم تجويز تداخل العالم في حيز خردلة وان البعد المجرد ليس متحيزاً بذاته حتي يقتضى انفراده بمحيز كالمادي بل المجرد هو الحيز نفسه ( و ) أنه ( لا يلزم اجتماع المثلين ) لان البعدين متخالفان في الحقيقة مع أن أحدهما حال في المادة دون الآخر ( وبالجمله فالادلة ) المذكورة على امتناع تداخل بعد الجسم والبعد الذي هو المكان ( فرع تماثل البعدين ) المادي والمجرد ( ولا يقول به عاقل ) لان أحدهما قائم بغيره والآخر قائم بنفسه فكيف يتصور تساويهما في تمام الحقيقة ( فروع ) على كون المكان سطحاً فانه اللازم من بطلان كونه بعداً كما تحققت ( الاول المكان قد يكون سطحاً واحداً كالطير في الهواء ) فان سطحاً واحداً قائماً بالهواء محيط به ( أو أكثر ) من سطح واحد كالجبر الموضوع على

ماديين فهما أكبر من أحدهما وأما اذا كان أحدهما مجرداً قائماً بنفسه والآخر مادياً قائماً بالجسم وينطبق أحدهما على الآخر بحيث لا يزيد المقدار فبطلانه نظري وما مر من ان تداخل المقادير من حيث انها موصوفة بالعظم بدهى الاستحالة ولا تفاوت في ذلك بين المادي والمجرد ففي محل النزاع غير مسموعة لم لا يجوز ان يكون المانع من النفوذ عظم المقدار مع كونه في المادة لكونه موجباً لكثافته

( قوله وامتناع ذلك أي امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادي والبعـد المجرد ) رد الشارح هذا الجواب في حاشية التجريد بما حاصله ان منشأ امتناع التداخل هو الاتصاف بالعظم والامتداد وهذا الاتصاف موجود في المادي والمجرد فيمتنع التداخل بينهما ايضاً

الارض فانه ) أى مكانه ( أرض وهواء ) يعنى أنه سطح مركب من سطح الارض الذى تحته و سطح الهواء الذى فوقه ( الثانى ) من تلك الفروع ( أنه قد تحرك السطوح كلها كالسمك فى الماء الجارى ) فانه اذا كان فى وسط الماء الجارى كان السطح المحيط به سواء فرض واحداً أو مركباً من متعدد متحركاً بتبعية حركة الماء ولما كانت حركة السطح الذى هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم أن يكون للمكان مكان آخر ( أو ) يتحرك ( بعضها كالحجر الموضوع فيه ) أى فى الماء الجارى فان مكانه مركب من سطح الارض الساكن و سطح الماء المتحرك ( أولاً ) يتحرك أصلاً فيكون المكان ساكناً وهو ظاهر ( الثالث ) من تلك الفروع ( أنه قد يتحرك الحاوى والمحوى معاً ) اما متوافقين فى الجهة أو متخالفين فيها ( كالطير يطير والريح تهب ) على الوفاق أو الخلاف ( أو ) يتحرك ( الحاوى وحده كالطير يقف والريح تهب أو ) يتحرك ( المحوى وحده كالطير يطير والريح تقف ) وقد يقال اذا تحرك

( قوله سواء فرض واحداً أو مركباً من متعدد ) سيحجى فى بحث الكيفيات ان السيلان عبارة عن تدافع الاجزاء سواء كانت متفصلة فى الحقيقة متواصلة فى الحس أو متواصلة فى الحقيقة أيضاً فعلى الثانى يكون مكان السمك فى الماء الجارى واحداً وعلى الاول يكون متعدداً بخلاف الطير الواقف فى الهواء الراكد فان مكانه سطح واحد وبعض الناظرين لم ينتبهوا فوقعوا فى حيز بيض ( قوله متحركاً بتبعية حركة الماء الخ ) ما دام ذلك السطح المحيط مما سباً لسطح الظاهر من السمك واذا فارق منه يضمحل ذاك السطح فتدبر فانه قد سهى فيه بعض ( قوله وقد يقال الخ ) هذا مدفوع بأن المقصود انه لا تلازم فى المكان والتممكن فى الحركة نظراً الى ذاتهما فلزوم الحركة بسبب أمر خارج لا ينافيه ولذلك قال فالاولى

( قوله سواء فرض واحداً أو مركباً ) اذا اعتبر الجهات فالسطح المحيط مركب من سطوح ولذا يقال يحيط بالمربع ستة سطوح واذا لم يعتبر كما يدل عليه اعتبار السطح المحيط بالطير واحداً على ما سبق الان فالتركيب بان يعتبر بعض محيط السمك شيئاً مداخله فى الماء كالخشب ثم الظاهر فيما ذكر ان سطحاً يتلانى ويضمحل ويحدث سطح آخر فاطلاق الحركة مساعمة وكذا الحجر المستوي الموضوع فى الماء يضمحل جميع سطوح مائه

( قوله ولما كانت حركة السطح الخ ) فان قلت يلزم من هذا أن لا يلزم للجالس فى السفينة المتحركة مكان مع ظهور بطلانه قلت لزوم المكان له ليس باعتبار الحركة العرضية بل بأنه قد يتحرك بالذات فلا يفارق المكان

( قوله والريح تقف ) الظاهر ان يقال والهواء يقف لان الريح هو الهواء المتحرك فلامعنى لو وقفه ظاهراً

الطير انخرق الهواء من قدامه والتأم من خلفه اذ لا يجوز الخلاء عند أصحاب السطح فيلزم تحرك الهواء من تحرك الطير فالاولى ان يمثل بكرة تماس به عذبها مقعر كرة أخرى ومقعرها عذب كرة ثالثة وتكون المتوسطة متحركة وحدها فيكون مثالا لكل واحدة من حركتي الحاوي والمحوى وحده ( الاحتمال الثاني أنه ) أعنى المكان ( بعدموجود ينفذ فيه الجسم ) وينطبق بعده عليه ويسمى بعدا مفطورا لانه فطر عليه البدئية فانها شاهدة بأن الماء مثلا انما حصل فيما بين أطراف الاناء من الفضاء ألا ترى أن الناس كلهم حاكون بذلك ولا يحتاجون فيه الى نظر وتأمل ثم ان القائلين بأن المكان هو البعد الموجود المجرد فرقتان فرقة تجوز خلو هذا البعد عن الاجسام وهم أصحاب الخلاء وفرقة تمنعه ( وهو ) أي كون المكان بعدا موجودا ( مذهب أفلاطون ) كما هو المشهور ( اما أنه ) أي البعد الذي هو المكان ( موجود فلانه متقدر ) أي يقبل التقدير ( بالنصف والثلث والربع ) وغير ذلك ( ويتفاوت ) بالزيادة والنقصان ( فان ما بين طرفي الطاس أقل مما بين طرفي سور المدينة بالضرورة ولا شيء من المعدوم بمقدر ومتفاوت ) لا يقال ذلك التقدير والتفاوت أمر فرضي فان العقل يلاحظ

( قوله فيكون مثالا لكل واحدة ) وان كانت الحركة وضعية فان المقصود بيان الاختلاف بين السطح والبعد في الاحكام المذكورة بان البعد لا حركة له أصلا

( قوله فطر ) أي خلق

( قوله حاكون بذلك ) ويقولون بتعاقب الاجسام المحصورة في الاناء عليه

( قوله فلانه يتقدر الخ ) الاخصر فلما مر الا انه أعاد

( قوله فالاولى ان يمثل بكرة الخ ) المقام والمساق في الحركة الاينية فالتمثيل بالكرة المذكورة ليس بذلك والمثال المطابق للمقام الماء المائي للكوز المنكوس المشدود الرأس اذا فتح فان مكانه السطح القائم بالكوز فقد تحرك المحوى وأما الحاوي اعنى ذلك السطح فهو واقف

( قوله لانه فطر عليه البدئية ) وقيل لانه ينشق فيدخل فيه الجسم بماله من البعد وهذا البعد عند القائلين به جوهر قابل للإشارة الحسبية غير مقارن للمادة مقارنة الابعاد الجسمية الحالة فيها فكأنه أمر متوسط بين العالمين اعنى الجوهر المجردة التي لا تقبل اشارة حسبية والاجسام التي هي جواهر كثيفة ثم هذا البعد المجرد مساو لابعاد الاجسام بأسرها فهو بعد بقدر قطر الفلك الاعظم وكل بعد لجسم منطبق على بعض من ذلك البعد المجرد

( قوله لا يقال ذلك التقدير والتفاوت الخ ) الحق في الجواب على ما أشير اليه في مباحث الزمان منع

وقوع شئ فيا بين طرفي الطاس ويحكم بانه أقل من الواقع فيما بين طرفي السور فرضا ويقدر كل واحد من الواقعين المفروضين بالتنصيف والتثليث وغيرهما فلا يلزم حينئذ وجود البعد فيما بين أطرافهما لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك الفرض وكذا الحال في قبول التقدير (واما أنه) أي المكان (هو البعد فلا نه لو لم يكن البعد لكان هو السطح لما مر) من أنه لا يخرج منهما (وانه) أي كون المكان هو السطح (باطل لوجوه الاول ان لكل جسم مكانا) بالضرورة فلو كان المكان هو السطح لوجب ان يكون كل جسم محفوقا بجسم آخر أو باجسام متعددة وأيا ما كان فورا كل جسم جسم آخر (فيلزم عدم تناهي الاجسام وسنبطله لا يقال لانسلم) لزوم لاتناهي الاجسام (بل تنتهي الى جسم لا مكان له فان المحدد) للجهات المحيط بما سواه من الاجسام (عندنا ليس له مكان بل وضع فقط) فان حركته وضعية تقتضى تبدل الاوضاع دون الامكنة (لانا نقول كل جسم فهو متحيز مشار اليه بهنا وهناك ضرورة) والحيز هو المكان وكذا المشار اليه بلفظ هنا وهناك ليس الا المكان وكل جسم في مكان فوجب أن المكان عبارة عن البعد ليم الاجسام كلها دون السطح لاستلزامه أن لا تكون الاجسام متناهية أو أن لا يكون الجسم المحيط بما عداه من الاجسام في مكان والثاني باطل بالضرورة كما ذكرنا وبالاتفاق أيضا (أليس الحكماء لما أثبتوا الحيز الطبيعي للاجسام (قالوا) نحن) نعلم بالضرورة أن كل جسم لو خلى وطبعه لكان في حيز) فقد اعترفوا بأن كل جسم يجب أن يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي (فما بالهم نسوا ذلك وأنكروه حين ألزموا به) فالقائلون بأن المحدد لا مكان له مناقضون لأنفسهم فيما ادعوه هناك بل نقول (كيف) لا يكون للمحدد مكان (وان الحركة الوضعية) التي لا تقتضى تبدل المكان (انما تعرض لمجموع المحدد) من حيث هو مجموع (واما نصفاه المتمايزان بحسب ما تعرض لهما من كونهما فوق الارض أو تحتها) فلا شك انهما (يستبدلان المكان ولهما نقلة) من مكان الى آخر وكذلك جميع أجزاء

(قوله لانا نقول الخ) هذا الجواب لا يتم لو قرر الاعتراض بان قبوله التفاوت والتقدير باعتبار تفاوت الاجسام التي يتجدد تباعدها حتى لو فرض عدم تلك الاجسام انتفى التفاوت والتقدير

كون قبول الزيادة والنقصان من عوارض الوجود الا يرى ان ما بين الطوفان وبين سيدنا محمد عليه السلام اقل مما بين يومنا ويوم الطوفان



المحدد تستبدل أمكنتها بإمكانه أخرى حال حركته بالاستدارة ( ولو كان أجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقلة ) من مكان الى مكان آخر ( لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب ولا المكانها ) الذي ركزت هي فيه ( نقلة ) أصلاً لأنها لا تستبدل سطعاً بسطح ( والضرورة تبطله ) ألا ترى أنها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا تكون منتقلة من مكان الى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها وإذا كان كل جزء من أجزاء المحدد في مكان ومستبدلاً بسبب حركته الوضعية مكاناً آخر كان المحدد كله في مكان مركب من أمكنة أجزائه فوجب أن يكون المكان هو البعد دون السطح وهذا وقد قيل ان الحيز عندهم مابه تمايز الاجسام في الاشارة الحسية وهو أعم من المكان لتناوله الوضع الذي يمتاز به المحدد عن غيره في الاشارة فهو متعيز وليس في مكان ولا بعد في أن تكون الحالة التي تميزه في الاشارة الحسية عن غيره طبيعية له وان لم يكن شئ من أوضاعه ونسبته بالقياس الى ماتحته أمراً طبيعياً وأيضاً لهم أن يخصصوا قولهم كل جسم فهو متعيز بالاجسام التي لها مكان فيخرج

( قوله مابه تمايز الخ ) أى تكون الاشارة الحسية الى أحدها غير الاشارة الى الآخر ( قوله وهو أعم من المكان ) قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات أن الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه الى بعض لا الذي هو المقولة أعني ما يعرض بسبب نسبة أجزاء الجسم الى غير الجسم لانه مما يقتضيه تأثير غريب وأما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو أمر يقتضيه الجسمية الحالة في الهيولى وليس مما يتعلق بالطبائع المختلفة انتهى ولا شك في أن الوضع بهذا المعنى عارض لكل جسم ولو خلى وطبعه فالحيز الطبيعي بمعنى الوضع شامل لجميع الاجسام على ما في المباحث المشرقية ان لكل جسم وضعاً وللفلك الاقصى وضع وهو مبائن للمكان بمعنى السطح فما معنى قوله وهو أعم من المكان وما الحاجة الى اعتبار عمومه

( قوله لهم أن يخصصوا الخ ) جواب باختصار أن الحيز هو المكان والكلية مخصوص بما سوى المحدد واليه تشير عبارة الاشارات حيث قال ان الجسم اذا خلى وطبعه لم يكن له بد من موضع معين حيث لم يقبله كل جسم ويرد عليه انا لانسلم ان لو خلى الجسم ونفسه يقتضي المكان بمعنى السطح كيف وقد اتفق

( قوله لتناوله الوضع الخ ) في سياق كلامه اشارة الى ان للوضع معنيين الحالة التي يميز بها الجسم في الاشارة الحسية والمقولة التي هي احدى الاجناس العالية كما مر فان قلت اذا كان الحيز في المحدد هو الوضع أى الحالة التي يميز بها الجسم في الاشارة الحسية فلم يكتب بهذه الحالة في سائر الاجسام واثبت فيه الحيز بمعنى المكان قلت لضرورة ان الجسم الممتاز في الاشارة الحسية الكائن تحت آخر له محيط به يوجد فيه الخواص المثبتة للمكان

عنه مالا مكان له وان يقولوا ان المشار اليه بهنا وهناك قد يكون الحالة المميزة في الاشارة الحسية وحينئذ تندفع المناقضة أيضا واما حديث أجزاء المتحرك بالاستدارة فنقول ان كانت تلك الاجزاء مفروضة فلا يمرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل أوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعاً للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى المكان فليس مما علم بالضرورة (الثاني) من الوجوه الدالة على بطلان ان المكان هو السطح (انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن) حين هو ساكن (وسكون المتحرك) حين هو متحرك واللازم بدهي البطلان (واما بيان الملازمة فهو ان الطير الواقف في الهواء) أي الريح الهابة (ساكن) بالضرورة (ويلزم) من كون المكان هو السطح (حركته) في تلك الحالة (اذ ليس الحركة) الاينية (الا استبدال المكان) بمكان آخر (ولا شك انه) أي الطير في تلك الحالة (مستبدل للسطوح) المحيطة به (المتواردة عليه) فيكون متحركاً حركة أينية باستبدال الامكنة (وان القمر متحرك) لما عرفت (ويلزم)

ذلك الاقتضاء في الحدد وان للمحيط مدخلا في ذلك

(قوله ان المشار اليه بهنا وهناك) فيه ان الاشارة بهنا وهناك يقتضى نسبة الجسم اليه بالنظر فيه ونسبة الجسم الى الوضع لئلا يقبله العقل السليم فالوجه ان يقولوا ان كل جسم فهو مشار اليه في نفسه ولا نسلم انه مشار اليه بهنا وهناك

(قوله تلك الاجزاء مفروضة) أي جزئيتها لان نفس الاجزاء ليست مفروضة

(قوله وان كانت موجودة بالفعل) أي مع وصف الجزئية

[قوله في الهواء أي الريح] الهواء في اللغة الجو وفي اصطلاحهم أحد العناصر فعلى الاول تفسيره بالريح بذكر الحلق وارادة الحال ليصح توصيفه الهابة على الثاني للاشارة الى أن تأنيث الصفة مع أن الهواء مذكر بتأويله بالريح

(قوله فلا يمرض لها حركة خارجية) الظاهر ان ذوات الاجزاء محققة والقرضية جزئيتها وان تحقق

الذات يكفي لعروض الحركة الخارجية وسيأتي تمة لهذا الكلام في مباحث الابن على رأى الفلاسفة

(قوله أي الريح الهابة) انما قدم تفسير الهواء بالريح على وصفه بالهبوب مع ان الظاهر التأخير لان

الريح هو الهواء الهاب اشارة الى وجه تأنيث الهابة بانه على تأويل الهواء بالريح والريح يؤث قال الله تعالى ريح فيها عذاب اليم ولان المتعارف وصف الريح بالهبوب

من كون المكان هو السطح (سكونه) في حال حركته (لانه غير مستبدل للسطح) الذي هو مركزه من فلكه وكذا الحال فيما نقل من بلد الى بلد في صندوق (وقد يجاب عنه) أي عن الوجه الثاني (بمنع الملازمة) أي لا نسلم أنه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن وسكون المتحرك وما ذكر في بيانها غير تام (فان الحركة) الاينية ليست استبدال الامكنة كما ذكرتم بل هي (تغير النسبة الى الامور الثابتة) سواء تغيرت هناك النسبة الى الامور المتغيرة أو لم تتغير كما في جسمين تحركا على وجه لا تتغير النسبة بينهما (وهو) أعني تغير النسبة الى الامور الثابتة (غير حاصل في الطير) الواقف فلا يكون متحركا مع توارد السطوح عليه بل يكون ساكنا (حاصل في القمر) وفيما نقل في الصندوق فيكونان متحركين مع عدم تبدل السطوح عليهما (والجواب) عن هذا الجواب (ان تغير النسبة) الى الامور الثابتة (معلل بالحركة) اذ يقال تحرك الجسم فتغيرت نسبته الى الثابتات واذا كان ذلك التغير معللا بالحركة (فعدمه بعدمها) أي يكون عدم التغير وهو بقاء النسبة معللا بعدم الحركة وهو السكون واذا كان وجود التغير معللا بوجود الحركة وعدمه بعدمها لم يكن نفس الحركة واليه أشار بقوله (لا انه حقيقتها) أي التغير معلل بالحركة لا انه حقيقة الحركة فسقط المنع وتبين كون الحركة استبدال الامكنة وصحت الملازمة المذكورة وقد يقال ان كون الحركة عبارة عن تغير النسبة سند لمنع الملازمة فلا يجديكم ابطاله نفعا الا اذا ثبت مساواته للمنع (والحق) في الجواب عن الوجه الثاني (ان الحركة) الموجودة (عندهم) في الخارج (حالة مستمرة) للمتحرك (من أول

(قوله وقد يقال الخ) أي لا نسلم سقوط منع الملازمة لانه ابطال للسند وهو لا يستلزم رفع المنع الا اذا كان مساويا له وههنا ليس كذلك اذ يجوز أن يستند بان الحركة عبارة عن استبدال الامكنة من الممكن فيها

(قوله في صندوق) بحيث يماس جميع باطن الصندوق جميع ظاهر ذلك الجسم المنقول (قوله والجواب ان تغير النسبة معلل بالحركة) فعدمه بعدمها فان قلت اذا كان التغير معللا بالحركة وجوداً وعدمه يكون مساويا لها فكيف يمكن أن يوجد الحركة بدون التغير في الطير الواقف قلت المستدل لم يدع وجود الحركة في الطير المذكور في نفس الامر بل لزمه من تفسير المكان بالساحل فاذا كثر وجه آخر لفساد التفسير المذكور وليس بضائر للمستدل

المسافة الى آخرها) أي ثابتة له في كل حدمن حدودها الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهي ومن المعلوم ان هذه الحالة ليست عين استبدال الامكنة بل هي التي (تسمى التوجه) والتوسط أيضاً (واستبدال المكان من لوازمها) أي من لوازم الحالة التي هي الحركة لا عينها (فلا يتم الدليل) اذ ليس يلزم من وجود هذا اللازم في الطير الواقف وجود للزمن فيه أعني الحركة لجواز أن يكون اللازم أعم فان استبدال الامكنة اذا كان ناشئاً من الممكن فيها

(قوله فان استبدال الامكنة الخ) في الشفاء أما انه ليس متحركاً فلا نه ليس مبدأ الاستبدال فيه والمتحرك في الحقيقة هو الذي مبدأ الاستبدال فيه وهو الذي الكمال الاول لما بالقوة فيه من نفسه حتي انه لو كان سائر الاشياء عنده بحالها لكان حاله يتغير أعني لو كانت الامور المحيطة به والمقارنة اياه ثابتة كما هي لا يعرض لها عرض كان الذي عرض له يتبدل نسبته فيها وأما هذا فليس كذلك انهي وبما نقلنا ظهر اندفاع ما في الشرح الجديد للتجريد انه اذا قيل ان انساناً محفوفاً بكراس مثلاً بحيث لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم أن يكون ساكناً لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكراس وكذا الجالس في الماء الجاري اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له لزم أن يكون ساكناً وذلك سفطة فلا مدفع له

(قوله فان استبدال الامكنة اذا كان ناشئاً الخ) أراد أن ينشأ منه منشأ قريباً فلا يرد ان شخصاً اذا دار على نفسه غير خارج عن مكانه فلا شك انه نشأ منه تحرك الهواء لمشايسته فقد تبدل السطح المحيط به مع انه ليس بمتحرك حركة أينية هكذا قيل لكن اذا قيل يلزم أن يكون انسان محفوف بكراس مثلاً بحيث لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم أن يكون ساكناً لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكراس وكذا الحوت في الماء الجاري اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق لزم أن يكون ساكناً وذلك سفطة فلا مدفع له وأقول أما الجواب عن الثاني فظاهر لان فرض تساوي حركة الحوت وحركة الماء الجاري فرض محال على أصل الفلاسفة لما سيجي من الدليل الدال على اشتراط المعاوقة الخارجية في كل حركة وهي منتفية في حركة الحوت على التصوير المذكور والخموم هم الذين يستدلون بالوجوه المذكورة على أن المكان هو البعد الموجود المجرد أعني أفلاطون ومن تبعه قائلون باستحالة المفروض المذكور اللهم الا أن يورد الشبهة من طرف المتكلمين بناء على عدم تمامية دليل اشتراط المعاوقة وأما عن الاول بعد تسليم أن سطح الكراس المذكور مكان لذلك الانسان فمن وجوه الاول انهم أرادوا بالمكان في تفسير الحركة الأينية المكان المطلق ولو بالنسبة الى مجموع المتحرك بالذات وبالتبع الثاني انهم أرادوا باستبدال المكان الثاني من جهة الممكن طلب تبدله أعني المقصد الذي هو كون الجهة مقصداً للمتحرك وبالجمله هو معنى التوجه الذي لا يوجد في حال

كان حركة واذا كان ناشئا من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابطة لم يكن حركة واما القمر فلا يجري فيه هذا الجواب لان انتفاء اللازم الذي هو الاستبدال يستلزم انتفاء الملزوم الذي هو الحركة ولو اكتفي بأن استبدال المكان مغاير للحركة أمكن اجراؤه فيه اذ ليس يلزم من وجود أحد المتغيرين وجود الآخر ولا من عدمه عدمه الا اذا ثبت بينهما لزوم وقد سبق منا ان المعلوم بالضرورة من حال القمر تبدل أوضاعه تبعاً لتحرك فلكه حركة وضعية لا كونه متحركاً حركة اينية ليجب انتقاله من مكان الى مكان آخر ( الثالث ) من تلك الوجوه ( أنه لو كان ) المكان ( السطح لزماً أن لا يكون ) المكان ( مساوياً للممكن واللازم باطل ) لان الممكن منطبق على المكان مالم يله فيجب أن يكونا متساويين ( بيانه ) أي بيان اللزوم ( انا اذا أخذنا جسماً ) كشمعة مثلاً ( جملناه مدوراً كان مكانه مثلاً ذراعاً في ذراع فاذا جعلناه صفحة رقيقة ) جداً ( طولها عشرة أذرع وعرضها كذلك ) أي عشرة أذرع أيضاً ( كان ) مكانه في هذه الحالة ( أضعاف ذلك ) المكان الذي كان له في حالة التدوير فقد ازداد المكان ( والممكن بحاله لم يزد ) وقد يمنع بقاء الممكن على حاله لانه قد اختلف مقداره بالفعل وان كانت المساحة واحدة ( و ) أيضاً ( زق الماء ) المملوء منه ( اذا صب منه ) بمضه ( كان ) ذلك الزق ( مما ساء للماء بجميع سطحه ) الداخل ( كما كان ) مما ساءه كذلك قبل الصب ( فقد نقص الممكن ) الذي هو الماء ( والمكان ) أعني السطح الباطن من الزق

[ قوله وأما القمر فلا يجري الخ ] لو أريد باللوازم الروادف ثم الجواب في القمر أيضاً مع الإشارة الى بيان ملشأ غلط المستدل بانه أقام تابع الحركة مقامها فبني الاستدلال عليه  
[ قوله وقد يمنع الخ ] يعني أن الممكن بالذات انما هو المقدار والجسم يتبعه بدليل زيادة المكان بالتخلخل وانتقاصه بالتكاثف والمقدار فيما نحن فيه مختلف بالفعل وان كان بالقوة واحداً بمعنى أن المساحة واحدة

السكون وان وجد طلب الحصول بالمعنى الظاهر في الحركة الطبيعية حال السكون وهذا الطلب متحقق في الصورة المذكورة الا انه تخلف المقنض لما نغف برودة الماء عنه لما نغف التسخين القريب الثالث أن المصنف نقل في المقصد الرابع من بحث الاكوان على رأي المتكلمين اختلافهم في تحرك الجواهر الوسطانية من الجسم المتحرك فقد لاسلم ان ادعاء عدم حركة نفس الانسان المحفوف بالكرباس حركة أيئية سفطسة لهم ادعاء عدم حركة المجموع بها سفطسة ظاهرة فتأمل

(بحاله) وقد يمنع بقاء المكان على حاله لانه اذا صب منه بعض الماء فقد انتقص قربه من الاستدارة (و) أيضاً (الجسم اذا حفرنا فيه حفرة) عميقة (فقد انتقص) الجسم الذي هو المتمكن (وازداد مكانه وهو السطح الحاوي به) وهذا أشد استحالة من المذكورين قبله وقد يجاب بأنه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه قالوا (واذا قلنا ان المكان هو البعد لم يلزم شيء من هذه المحذورات الثلاثة) واعلم ان الموجود في نسخة الاصل وكثير من النسخ هكذا الرابع الجسم اذا حفرنا الى آخره فقد جعل هذا وجهاً رابعاً من الوجوه الدالة على استحالة كون المكان هو السطح والصواب أنه من تمة الوجه الثالث كما قررناه (ومما يؤيد هذا المذهب) وهو كون المكان هو البعد انا نعلم بالضرورة (ان المكان الذي خرج عنه الحجر) المسكن في الهواء (فلاؤه الهواء لم ييطل والسطح) الذي كان محيطاً بذلك الحجر (قد بطل) بالكلية فدل على أن المكان هو البعد الذي لم ييطل دون السطح الذي بطل (و) كذا يؤيده (أن المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه وقد صرح ابن سينا في اثبات الجهة بأنه) أى مقصد المتحرك بالحصول فيه (موجود)

[قوله قربه] أى قرب الزق

[قوله وقد يجاب الخ] يعني أن المتمكن بالذات انما هو السطح الظاهر لا الجسم والا لكان للاجزاء الباطنة أيضاً مكان وهو بسبب الحفرة يزداد كالمكان فلا يلزم المحذور

[قوله انه من تمة الخ] لانه ثبت عدم مساواة المكان المتمكن فيكون داخل تحت البيان المذكور

[قوله نعلم بالضرورة الخ] بدليل انه يقال انتقل الهواء الى موضع الحجر

[قوله بأنه أى مقصد المتحرك الخ] بخلاف مقصد المتحرك بالحصول فانه يجب أن لا يكون موجوداً حالة الحركة لئلا يلزم تحصيل الحاصل كما سيجيء في مبحث اثبات الجهة أن معنى قوله ان الجهة مقصد المتحرك بالحصول فيه بالحصول عنده والقرب منه كما سيجيء ولا شك أن ما يقصد القرب منه لا بد أن يكون موجوداً حال القصد بخلاف ما يقصد الحصول فيه فانه حال القصد يجب أن يكون معلوماً وحال

(قوله انتقص قربه من الاستدارة) الظاهر أن ضمير قربه راجع الى المكان ويمكن أن يرجع الى

الماء ويجعل انتقص قرب الماء من الاستدارة كناية عن عدم بقاء مكانه على حاله للتلازم بينهما

(قوله فدل على أن المكان هو البعد الخ) مبني على غدم القائل بالفصل واتحاد الامكنة بالحقيقة البوعية

فاذا ثبت كون مكان من الامكنة بعد فقد ثبت كون جميعه كذلك

[قوله وقد صرح ابن سينا الخ] اشارة الى أن الكلام الزامي فلا يرد المنع بان المعلوم ضرورة وجود

المقصد عند حصول المتحرك فيه وأما وجوده عند القصد فلا

حال الحركة ليتصور كونه مقصداً بالحصول فيه ( فالمكان الذي يقصده الثقيل ) المطلق ( وهو ) الذي يقتضي<sup>١</sup> ( أن ينطبق مركزه على مركز الأرض ) كالحجر مثلاً ( موجود ) حال ما يفرض الحجر متحركاً طالباً للحصول فيه ( ولا سطح ) هناك موجود يحيط بهذا الثقيل ( وكذا ما يقصده الخفيف ) المطلق ( وهو ) الذي يقتضي ( أن ينطبق محيطه ) ويانصق بمحيط المحدد ) الذي تنتهي إليه حركات العناصر أعني مقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلاً يجب أن يكون موجوداً حال ما يفرض هذا الخفيف متحركاً إليه طالباً للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الخفيف فدل على أن المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف ( وأيضاً فمن المعلوم أن المتمكن مالم يكن مكانه ) منطبق عليه ( ولا يتصور ذلك ) أي كونه مائلاً له ( إلا بان يكون في كل جزء ) من المكان ( جزء ) من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن أيضاً في جزء من المكان ( والسطح ليس كذلك ) فلو كان المكان هو السطح لم يكن لأجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان أصلاً ( وأيضاً فيكون الجسم في مكان بحجمه لا بسطحه ) فلو فرض أن المكان هو السطح كان الجسم فيه بمسطحه دون حجمه وقد يدفعان بأن معنى كونه مائلاً أنه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو يلاق بسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه أنه بتمامه في داخل المكان لا أن كل جزء من حجمه يلاق لجزء من مكانه ( وربما ادعى ) في كون المكان هو البعد ( الضرورة في أنا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء ) أو شيء آخر فيه ( كان بين أطرافه بعد ) موجود ( قطعاً ) لكونه متقدراً ومحاطاً بأطرافه ولا شيء من المعدوم كذلك ( فكذا ) يكون ذلك البعد موجوداً بين أطرافه ( عندما ) كان ( فيه ماء أو هواء ) لانا نعلم بالضرورة أن دخول شيء منهما في الاناء لا يرفع ذلك البعد

الحصول أن يجب يكون موجوداً

( قوله الذي ينتهي إلخ ) أي ليس المراد بالحدد ما يتحدد به الجهات الحقيقية بل ما يتحدد به جهات

الحركات المستقيمة بحجمه أي بكميته

( قوله بمحيط المحدد ) الاضافة بيانية أولامية وتفسيره بمقعر فلك القمر ازالة لذهاب الوهم الى محيط

الفلك الاعظم المتبادر من العبارة اذ لا يقصده الخفيف المطلق وانما هو منتهى الاشارات



من البين بل ينطبق بعده عليه وقد أجاب عنه الامام الرازي بأنه لاشك في أنه يلزم مما فرضتموه وجود البعد الا أن هذا المفروض الذي هو الخلاء محال عندنا واللازم من المحال جاز أن يكون محالا (وأیضا فماله مقعر ومحدب نسبة سطحيه الي) الجسم ( المحيط (و) الجسم (المحاط) شيء (واحد) لان المحيط مماس بمقره لمحده والمحاط مماس بمحده لمقره فكل واحد من المحيط والمحاط مماس لاحد سطحيه بتمامه فلو كان المحيط بمقره مكانا لذلك الجسم المتوسط لكل المحاط بمحده مكانا له أيضا لان نسبتهم اليه على سواء ( فيلزم ان يكون له ) أي للجسم المتوسط ( مكانان ) أحدهما مقعر محيطه والآخر محدب محاطه ( والتسمية لا كلام فيها ) أي لا نقول يجب أن يسمى كل واحد منهما مكانا اذ يجوز أن يسمى أحدهما في العرف مكانا له دون الآخر (انما الكلام في الحقيقة) وأنه لا فرق بين سطحی المحيط والمحاط في الحقيقة المكانية فلو كان أحدهما مكانا للجسم المتوسط لكان الآخر أيضا كذلك وقد يقال مقعر المحيط قد اشتمل على المتوسط وامتناعه به بحيث لم يخرج عنه شيء منه ولم يبق شيء منه خاليا عنه فلذلك كان مكانا له بخلاف محدب المحاط فإنه ليس كذلك فكيف يكون نسبتهم على سواء ( الاحتمال الثالث ) في المكان ( أنه البعد

[ قوله وقد أجاب عنه النخ ] في الشفاء قالوا أي أصحاب البعد ان الامور البسيطة انما يورث اليه التجايل ويوهم رفع شيء بشيء من الاشياء المجتمعة معاً وهما فالذي يبقى بعد رفع غيره في الوهم هو البسيط الموجود في نفسه وان كان لا يبقى له قوام ولهذا السبب عرفنا الهيولي والصورة والبسائط التي هي احدى في أشياء مجتمعة ثم اذا توهمنا الماء وغيره من الاجسام مرفوعا غير موجود في الاناء لزم ان يكون البعد الثابت بين أطرافه موجودا فذلك أيضاً موجود عند ما يكون هذه موجودة معه انتهى وخلاصته ان المفروض وان كان محالا لكن الفرض ممكن وهو كاف لنا في المقصود ولا يخفى في اندفاع ما ذكره الامام بذلك

[ قوله يسمى أحدهما في العرف مكانا النخ ] اذ لا مشاحة في الاصطلاح

[ قول في الحقيقة المكانية ] لان تماس السطح بالسطح متحقق فيهما

[ قوله وقد يقال الخ ] أي لا نسلم عدم الفرق فان الحقيقة المكانية تقتضي امتلاء المكان بالمتمكن

ينسب اليه بكلمة في وهو متحقق في السطح المحيط دون المحاط

[ قوله وقد أجاب عنه الامام الرازي النخ ] هذا الجواب من طرف القائلين بان المكان هو السطح

ولذا قال الخلاء محال عندنا لامن طرف المتكلمين اذ ليس الخلاء محالا عندهم كما سيأتي الآن

المفروض وهو الخلاء وحقيقته أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس ( أيضاً ) بينهما ما يتماسهما ) فيكون ما بينهما بعداً وهو ما ممتداً في الجهات صالحاً لأن يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل ( وجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء ) القائلون بأن المكان هو السطح واما القائلون بأنه البعد الموجود فهم أيضاً ينعنون الخلاء بالتفسير المذكور أعني البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوزه فهو لا يجوزون وافقوا المتكلمين في جواز المكان الخالي عن الشاغل وخالفوهم في أن ذلك المكان بعد موهوم فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض ( لماصر من التقدر ) فان ما بين الجسمين اللذين لا يتماسان قابل للتقدير بالنصف وغيره ومتصف بالتفاوت مقبلاً الى ما بين جسمين آخرين لا يتماسان كما عرفته ولا شيء من المعلوم كذلك فما بين الجسمين المذكورين أمر موجود اما جسم كما هو رأي القائل بالسطح واما بعد مجرد كما هو رأي القائل به وهذا الخلاف انما هو في الخلاء داخل العالم بناء على كونه متقدراً قطعاً وان تقدره هل يقتضى وجوده في الخارج أولاً ( واما ) الخلاء ( خارج العالم فتفق عليه ) اذ لا تقدر هناك بحسب نفس الامر ( فالنزاع ) فيما وراء العالم انما هو ( في التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم محض ) ونفي صرف ( يثبت به الوهم ) ويقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الامر فحقه ان لا يسمى بعداً ولا خلاءً أيضاً ( وعند المتكلمين ) هو ( بعد ) موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رأيهم ( لهم ) في اثبات جواز الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل ( وجهان \* الاول أنه لا يمتنع وجود صفحة ملساء والا لزم اما عدم اتصال الاجزاء أو ذهاب الزوايا الى غير

[ قوله وحقيقته ان يكون الخ ] فيه تسامح فانه لازم لحقيقته وحقيقته الفراغ الحدود بين الجسمين

( قوله وجوزه ) أى الفراغ الحدود بين الجسمين

( قوله متفقون الخ ) انما الخلاف بينهم في الخلاء بمعنى خلو المكان عن الشاغل

( قوله وان تقدره ) عطف على قوله الخلاء فالحكماء يقولون ان التقدر يقتضى الوجود وانما المتكلمون ينعونه

( قوله وحقيقته أن يكون الجسمان الخ ) حقيقة الخلاء المتنازع فيه لاحقيقة الخلاء مطلقاً بقرينة

قوله بعد ذكر الاختلاف فيه وأما الخلاء خارج العالم فتفق عليه فلا يلزم أن لا يكون للمحدد مكان

عند المتكلمين

( قوله الاول انه لا يمتنع وجود صفحة ملساء ) قيل اذا اخذنا صفحة من حديد واذننا مثل

النهاية) بيان ذلك أن الصفحة الملساء هي ما يكون أجزاؤها المفروضة متساوية في الوضع ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت نافذة وتسمى مسام أو غير نافذة وتسمى زوايا فاذا فرضنا صفحة يتساوى وضع أجزائها فان كانت ملساء فذلك والا فعدم ملاستها اما لعدم الاتصال بين الاجزاء في الحقيقة فهو باطل فان صفحة الجسم وان جازان يكون فيها مسام نافذة الا أنه لا بد أن يكون بين كل منفذين أو بين منفذين فقط من منافذها سطح متصل هو كاف لما نحن بصددده والا كانت الصفحة عبارة عن أجزاء متفرقة متفاصلة في الحقيقة وأنه باطل بالبدية

[ قوله متساوية في الوضع ] بان يكون على نسبة واحدة بحيث لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض سواء كانت مستوية أو مستديرة فان الاستدلال يتم بتماس كرة محدب كرة صغيرة لمقر كرة أخرى اذا رفع أحدهما عن الآخر دفعة

[ قوله بحيث لا يكون الخ ] متعلق بقوله يكون أجزاؤها لا بقوله متصلة اذ وجود الفرج الغير النافذة لا ينافي في الاتصال بل التساوى في الوضع وفيه اشارة الى ان ليس المراد بالتساوى في الوضع ان يقع كلها على خطوط مستقيمة ولا من الاتصال الاتصال في نفسه بله أعم من ان يكون في نفسه أو باتصال بعض الاجزاء ببعض

[ قوله سواء كانت الخ ] فحيث لا تكون متصلة

[ قوله مسام ] المسام الثقوب

( قوله أو غير نافذة ) فلا تكون متساوية في الوضع

[ قوله صفحة يتساوى وضع أجزائها ] أي صفحة متصلة يتساوى وضع أجزائها في الحس ولم يذكر قيد الاتصال لدلالة الصفحة على الاتصال الحسي

[ قوله فان كانت ملساء ] أي في نفس الامر فذلك المطلوب

( قوله سطح متصل ) أي لا منفذ فيه سواء كان متصلا في نفسه أو باصق جزء بجزء من غير منفذ

( قوله والا ) أي ان لم يكن بين منفذين من منافذها سطح متصل كانت الصفحة عبارة عن أجزاء

لا تجزي متفرقة بينها منافذ اذ لو كانت في جهة من الجهات الثلاث منقسمة لتحقيق الصفحة المتصلة

( قوله وانه باطل بالبدية ) يعنى بديهية العقل تشهد بان الصفحة ليست أجزاء متفرقة فان فيها حالة

الرصاص عليه ثم فصلنا أحدهما عن الآخر حصل المقصود سواء ثبت الملاسة أم لا ومنع الانطباق مكابرة وأنت خير بأن مجرد ما ذكر لا يكفي اذ لو وجد فيها مسام جاورها الهواء لم يلزم الخلاء لانجذاب الهواء الى البين مع ارتفاع ذلك المذاب نعم ثبوت الزاوية لا يضر في المقصود فبيان امكان الصفحة الملساء لكونها أظهر فيه فان قلت الزاوية اذا كانت صغيرة جداً دخلها الهواء واحتقن فيها لظافتها ولا يدخلها الرصاص ونحوه قلت فحيث لا يتم قوله فنضع فيها اجزاء فليتأمل

( قوله والا فعدم ملاستها الخ ) فان قلت التردد بين عدم الاتصال وبين وجود الزوايا على تقدير

واما لوجود الزوايا بين أجزائها فنضع فيها أجزاء أخرى فان انتفت الزوايا حصل المطلوب والا صارت أصغر مما كانت فنضع فيها أجزاء أخرى فلما أن تنتفي أو نذهب الزوايا في الانقسام بالفعل الى غير النهاية والثاني باطل فتعين الاول وصارت الصفحة ملساء قال الامام الرازي في الاربعين عدم الاستواء في السطح اما بسبب اختلاف أجزائه في الارتفاع

مانعة عن تفكك الاجزاء بخلاف الاجزاء المنفردة

(قوله واما لوجود النخ) عطف على قوله لعدم الاتصال

[قوله فان انتفت الزوايا] بان كانت الزوايا مثل الاجزاء التي لا تجزى

[قوله حصل المطلوب] وهو تساوى الاجزاء في الوضع مع الاتصال بمعنى عدم المنافذ

(قوله والا صارت أصغر) فيها اذا كانت الزوايا أكبر من الاجزاء التي لا تجزى

[قوله فلما أن تنتفي] بان تصير الزوايا بعد وضع الاجزاء الاولى مساوية للاجزاء

(قوله أو نذهب الزوايا) أي كل واحدة منها في الانقسام الفعلي الى غير النهاية لانه يبتقى في كل

مرتبة بعضها خالياً فينقسم الى جزئين مملوء وخال والمراد بالانقسام الفعلي الانقسام الذي تتميز الاجزاء

فيه في الخارج كاختلاف عرضين فانه عدم الشيخ من الانقسام الفعلي لاما ينفك به الاجزاء في الخارج

وانما قيد الانقسام بالفعل لان الزوايا قابلة للقسمة الوهمية الى غير النهاية لكونها سطحا

(قوله والثاني باطل) لانه يستلزم في الجسم اشتغال المتناهي أعنى الزاوية على أجزاء غير متناهية

بالفعل متميزة بعضها عن بعض في الخارج وان لم تكن منفصلة

(قوله قال الامام الرازي) الفرق بين التوجيهين ان مبني التوجيه الاول ان المراد بذهاب الزوايا

الى غير النهاية ذهاب كل واحدة منها في الانقسام الى غير النهاية ومبني هذا التوجيه ان المراد بذهاب

جميع الزوايا في العدد الى غير النهاية مع تحققها في الصفحة بالفعل

فرض تساوى وضع الاجزاء ممالا وجه له لان وجود الزوايا لا يجامع التساوي قلت فرض التساوى لا

يستلزم تحققه في نفس الامر ومعنى قوله فان كانت ملساء انها كانت ملساء في نفس الامر كما هو كذلك

على الفرض فلا محذور

(قوله فنضع فيها اجزاء أخرى) هذا جار في المسام أيضاً وانما لم يذكره هناك لعدم الاحتياج اليه

فان قلت لم لا يجوز أن يبقى فرجة وهمية لا يمكن أن يوضع فيه جزء خارجي قلت الفرجة الواقعة في الخلال

فرجة خارجية البتة ولو سلم فالفرجة الوهمية لا يقدح في المقصود اذ لا يمتحن فيه الهواء بحسب الخارج كما

لا يمتحن فلا محذور اللهم الا أن يصار الى أن ما أشرت اليه من الفرجة لغاية صفرها يدخل فيها الهواء

للطافته دون غيره من الاجسام التي لا تقبل التداخل فتدبر

(قوله قال الامام الح) الظاهر أن المحذور فيها ذكره الامام لعدم تنامي الزوايا بحسب العدد وفيها

والانخفاض أو بسبب حصول المسام فيه أما الاول فلا بد أن يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض لا على الاستقامة بل على الزاوية ولا بد من الانتهاء الى سطوح صغار مستوية والا لذهبت الزاوية الى غير النهاية وهو محال وأما حصول المسام في أجزاء السطح فانه وإن جاز الا أنه لا بد أن يحصل بين كل منفذين سطح متصل والا لزم كون السطح مركبا من نقط متفرقة وذلك محال فوجب القول بسطوح مستوية (ولا يمتنع تماسها لمثلها والا لم يكن التماس الا لأجزاء لا تجزى) يعني اذا طبقنا صفحة ملساء على مثلها وجب أن يتماسا بتامها أو أن يماس شيئا منقسم في جهتين من احدهما نظيره من الاخرى والا لم يكن التماس الحاصل بينهما الا لأجزاء لا تجزى أصلا (وأنتم تقولون به) أي بتماس الاجزاء

(قوله لا على الاستقامة) أي على وضع واحد سواء كانت مستقيمة أو مستديرة كأيديل عليه الاضراب (قوله وهو محال) اذ وجود الزوايا الغير المتشابهة في السطح المتناهي محال بالضرورة [قوله مستوية] أي متصلة لا انخفاض ولا ارتفاع فيها

(قوله والا لم يكن التماس إلخ) لا يخفى ان امكان التماس بين الصفتين بدیهي وما ذكره في بيانه مدخول فيه لانه ان أريد به التماس بينهما لاجزاء لا تجزى بحيث لا يكون بينهما منافذ فغير لازم لكون كل واحد من الصفتين ملساء وان أريد به التماس لاجزاء متصلة بعضها ببعض بحيث لا يكون بينهما منافذ ففيه المطلوب لانه حيثما يتماس صفحة متصلة بمثلها ويتم الاستدلال فالصواب ترك قوله والا لم يكن التماس إلخ ولو أريد بالاجزاء النقاط ويقال لو لم يكن تماس شيئا منقسم في جهتين واحدهما بنظيره من الاخرى لم يكن التماس في شيئا من الصور الا بالنقاط وأنتم لا تقولون به بل تقولون يتماس السطح بالسطح أيضا فان

ذكره الشارح أو لا انقسم زاوية واحدة بالفعل الى غير النهاية لكن في قوله ولا بد من الانتهاء الى سطوح مستوية بحث لم لا يجوز أن ينتهي الى سطوح صغار منحنية ولا ينتهي الى سطوح مستوية ولا تذهب الزوايا الى غير النهاية قيل وكان الشارح انما عدل عن هذه الطريقة لهذا الاختلال ويمكن أن يوجه كلام الامام بعد تسليم أن السطح المنحني لازاوية فيه بانه أراد بالمستوى مالا زاوية فيه بقربته السياق لا ما يقابل الانحناء بالاستواء بهذا المعنى يحصل المطلوب لانا اذا فرضنا طاسين طبق وأدرج أحدهما في الآخر ثم رفع العالي دفعة يحصل الخلاء فان قلت اذا حصل به المطلوب يلغو بيان امكان الصفحة الملساء قلت الامام لم يذكر في الملخص الصفحة الملساء بالمعنى المذكور ههنا بل قال ان سطحها اذا لقي سطحها آخر ثم ارتفع عنه دفعة واحدة إلخ فلو كان ذكرها في الاربعين في عنوان البحث لجاز أن يقال معنى آخر كلامه انه اذا لم يتحقق الاستواء في السطح بسبب اتصال سطوحها على الزاوية فلا بد أن ينتهي الى سطوح صغار لازاوية فيها وبه ثبت المطلوب وان لم يكن سطحاً ملساء وهذا معنى صحيح فتأمل (قوله والا لم يكن التماس الحاصل بها الا لاجزاء لا تجزى أصلا) فان قلت لم لا يجوز أن يتماسا

التي لا تجزى لاستعالتها عنكم واذا ثبت جواز التماس بينهما اما بالتام أو بالبعض الذي هو  
أيضا صفحة ماساء فنقول (ولا يمتنع رفع احدهما عن الاخرى دفعة) بأن يرتفع جميع  
جوانبها معا (اذ لو ارتفع بعض احدهما دون البعض لزم الانفكاك) بين أجزاء الصفحة  
العليا فانه اذا ارتفع بعض أجزائها عن السفلى ولم يرتفع عنها الجزء المتصل بذلك المرتفع  
انفك أحدهما عن الآخر بالضرورة على قياس ما ذكرناه في نفي الجزء من تفكك الرحي  
وهكذا نقول في سائر الاجزاء فيجب ارتفاعها بأسرها مما بلا تخلف بل دفعة واحدة (وأیضا  
فأى جزء) من أجزاء الصفحة العليا (ارتفع) عن السفلى (دفعة) واحدة (لو لم تكن صفحة)  
منقسمة في جهتين (كان ذلك) الجزء المرتفع (جزءا لا يتجزى) أو ما في حكمه (وهو محال  
عندكم) فقد ثبت امكان ارتفاعها عنها دفعة واحدة (فاذا فرضنا ارتفاعها عنها) كذلك  
(وقع الخلاء) فيما بين الصفحتين (ضرورة) أنه لم يكن فيما بينهما جسم آخر والا لزم  
تداخل الاجزاء (وان الهواء) أو جسما غيره (انما ينتقل اليه من الاطراف ويعبر بالاجزاء  
بالتدرج ويصل بالآخرة الى الوسط فعند كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا) عن

محدب كل فلك تماس بمقر آخر لسان له وجه

(قوله من تفكك الرحي) حيث قالوا اذا تحرك الرحي على مركزه فان قطع اطواق الصغير جزءا  
حين قطع الطوق الكبير الجزء لزم مساواتهما وان قطع أقل منه لزم انقسام الجزء وان سكن لزم تفكك  
أجزاء الرحي

(قوله والا لزم تداخل الخ) حين تماسها

بنقطة كما ان تماس السكرات الصغيرة بكرة عظيمة قلت لان وجود السطح يقتضي تماس شئ منقسم في  
جهتين نظير لفرض تساوى وضع الاجزاء فان لم تماس كذلك يلزم أن لا يوجد السطح بل يكون هناك  
أجزاء لا تجزى كما هو مذهب المتكلمين وهذا ظاهر جداً

(قوله ضرورة انه لم يكن فيما بينهما جسم آخر والا لزم تداخل الاجسام) فان قلت لم لا يجوز أن  
يكون بينهما صفحة رقيقة من الهواء فيتداخل عند الرفع ولا يلزم التداخل لجواز التكاثر في أجزاء  
احدي الصفحتين بل التكاثر لازم لان سبب حركة الهواء من بينهما الى الخارج هو الانطباق وانطباق  
الوسط مع انطباق الطرف والا لزم تفكك الاجزاء فيلزم التكاثر قلت نفرض انطباق الصفحتين في  
صورة الاستدلال بان يمر احدهما من طرف الاخرى عليها الى ان يتم الانطباق وادعاء تكاثر أجزاء  
صفحتي الحديد في هذه الصورة قريب من السفسطة وكذا ادعاء انقلاب بعض أجزاء احدي الصفحتين هواء  
متخلخلا بناء على جواز انقلاب الاجزاء الارضية هواء وان لم يثبت وقوعه

الشغل وهو المطلوب (وهذا) الوجه (الزاي) مبني على ما هو مسلم عند الخصم لا برهاني مركب مما هو حق بحسب نفس الامر (فان عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء اليه) أي الى الوسط من الاطراف (بل قد يخلفه الله تعالى فيه دفعة) فلا يلزم خلوه عن الشغل اصلاً وأيضاً يجوز عنده أن تكون الصفحة أجزاء لا تجزى بينها مسام صغيرة مملوءة بالهواء فينفذ الى الوسط ذلك الهواء ويشغله بل لا يكون هناك حينئذ شيء منقسم هو منطبق على مثله حتي يلزم خلوه بل المنطبق أجزاء لا تجزى متفاصلة على مثلها فاذا ارتفع واحد منها عن نظيره اتصل به الهواء المجاور له في المسام الضيقة جداً وأنت تعلم أنه اذا كان المقصود بهذا الوجه الزام الحكماء فلا حاجة الى ذلك التكاف في اثبات الصفحة للمساء فانهم معترفون بجوازها بل بوجودها أيضاً (ولا يتم هذا الالتزام) عليهم (الا ببيان جواز الارتفاع دفعة أي في آن والحكيم يمنعه) بل يحكم باستحالته (فان الارتفاع حركة وكل

(قوله فان عند المتكلم) ولا يمكن للحكيم ان يقول بخلقه بواسطة استعداد حصل بواسطة رفع احدى الصفحتين لان كل حادث مسبوق بمادة والمادة لا تنفك عن الصورة فلا بد من سبق جسم آخر بينهما فلا تكونان متماثلتين هذا خلف

(قوله وأيضاً يجوز عنده الخ) وما مر من انه خلاف ما يشهد به البديهة ففيه ان البديهة انما تحكم بالفرق بين الاجزاء المتفرقة والصفحة وهنا يعتبر الانفكاك بين اجزاء الصفحة دون المتفرقة ويجوز ان يكون ذلك للفاعل المختار كما هو مذهب الاشاعرة أو للتأليف القائم بهما كما هو رأي أبي هاشم (قوله بل بوجودها أيضاً) فان سطوح الاجسام البسيطة كذلك عندهم

[قوله أي في آن] فسر الدفعة بذلك لان جواز الارتفاع دفعة بمعنى ارتفاعها معا لا يفيد لانه يجوز ان يكون في زمان

[قوله فان الارتفاع حركة] قال الشارح قدس سره في حواشي شرح المطالع توضيح هذا المنع انه اذا فرض زوال الانطباق على أي وجه يمكن ان يتصور فيه كانت العليا مرتفعة عن السافلة بينهما اما ان يكون منقسمها في جهة الارتفاع أولاً والثاني محال والا لم يكن فاصلاً فتعين الاول فيكون مسافة تجزئه لا يمكن قطعها الا بحركة في زمان فظهر ان الارتفاع لا يكون دفعة

(قوله فان الارتفاع حركة) يريد أن حركة الارتفاع حركة بمعنى القطع لا حركة بمعنى التوسط وحاصل كلامه أن حركة الارتفاع واقعة على مسافة منقسمة وكذلك حركة الهواء من الطرف الى الوسط. وقطع احدي المسافتين مع قطع الاخرى زماناً وان كان حركة الارتفاع متقدمة بالذات على الحركة من الطرف الى الوسط وليس تقدمها بل زمان حتى يرد عليه أن الحركة من الطرف الى الوسط تكون



حركة عنده في زمان) اذ لا بد أن تكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها مقدم على قطع جميعها فلا يتصور وقوع الحركة في آن بل في زمان (وانه) أي الزمان (منقسم الى غير النهاية) أي لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده (ففي زمان ارتفاعها يسلك الهواء من طرفها الى الوسط) فلا يلزم خلوها لا يقال اذا رفعنا الصفحة حصل اللاماسة التي هي آنية عندهم ويلزم الخلو لان الحركة تدريجية فيصح الالتزام لانا نقول اللاماسة وان كانت آنية كالماسة الا انها لا تحصل الا بعد الحركة كما ان الماسة حصلت في آن بعد الحركة وابتداء الحركة الموجبة اللاماسة في آن يوجد فيه الماسة فلا يوجد اللاماسة الا في آن آخر ولا بد أن يكون بين الآتين زمان ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام (الثاني) من الوجهين الدالين على جواز

( قوله في زمان ارتفاعها ) فان الانطباق مبدأ حركة الارتفاع وحركة السلوك وزمان الحركتين واحد وان كانت حركة الارتفاع متقدمة بالذات على حركة السلوك فلا ارتفاع والوصول الى الوسط كلاهما زمانيان بمعنى انهما حاصلان في أي آن يفرض في زمان تينك الحركتين ولا يتعين حصولهما في آن معين وكما ان قطع الهواء لاجزاء مسافة الصفحة الذي يحصل به الوصول الى الوسط تدريجي كذلك قطع الصفحة لاجزاء المسافة الذي يحصل به الارتفاع تدريجي بلا تفاوت فتدبر فانه مما زل فيه الاقدام وعرض دون فهمه الاوهام

( قوله لا يقال الخ ) يعني ان الالتزام المذكور انما لا يتم اذا لم يتعرض في الاستدلال للاماسة واكتفى بأن الارتفاع دفعي أما لو تعرض لها وقيل اذا رفعنا الصفحة حصل اللاماسة فهي متأخرة عن الرفع والا لكانت حاصلة حال الماسة فيجتمع المتقابلان وهي آنية فلا يمكن حصول حركة السلوك في ذلك الآن فتكون متأخرة عنها لا تمتنع السلوك حال الماسة للزوم التداخل فيكون الوسط في آن اللاماسة خالياً عن الهواء ليتم الالتزام

( قوله لانا نقول الخ ) حاصله ان السلوك ليس متأخراً عن اللاماسة لانها وان كانت آنية حاصلة بعد الحركة ففي زمان تلك الحركة حصل السلوك وفي كل آن حصل اللاماسة حصل الوصول الى الطرف فلا خلاف

على مسافة منقسمة فقطع النصف الاول مقدم على قطع النصف الآخر ففي زمان قطع النصف الاول يكون الوسط خالياً بالضرورة هكذا قيل وفيه نظر لانا سلمنا اتحاد القطعين المذكورين زماناً لكن نقول زمان السلوك الى الوسط ان كان عين زمان السلوك الى الطرف لم ينطبق الزمان على الحركة المنطبقة على المسافة وان كان بعده وان لطف فقد خلا الوسط ولا يخفى أن هذا لا يدفع بادعاء اتحاد حركتي الارتفاع زماناً فتأمل ( قوله في ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام ) فيه بحث لان المسافة التي

الخلاء ( انه لولا وجودا لخلاء ) فيما بين الاجسام ( تصادمت أجسام العالم ) بأسرها وتحركت ( بحركة بقية ) مثلاً وان كانت تلك الحركة قليلة جداً ( واللازم باطل بالضرورة بيان الشرطية ان الجسم المتحرك ) كالبقية ( ينتقل ) من مكانه بحركته ( الى مكان ) آخر ( والفرض انه ) أى ذلك المكان الآخر ( مملوء بجسم آخر ) اذ المفروض ان لاخلاء فيما بين الاجسام ( وهو ) أعنى ذلك الجسم الآخر ( ينتقل من مكانه ) البتة ( اذ لا يتداخل جسمان ضرورة ولا ينتقل ) الجسم الآخر ( الى مكان ) الجسم ( الاول لان انتقاله اليه مشروط بانتقال الاول عنه ) لئلا يلزم تداخلهما ( وانتقاله عنه ) أى انتقال الاول عن مكانه ( مشروط بانتقال هذا ) الجسم ( عن مكانه اليه ) أى الى مكان الاول ليخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الاول اليه ( فيدور ) لان كل واحد من الانتقالين مشروط بالآخر وموقوف عليه ( فهو ) أى الجسم الآخر ( اذن ينتقل الى مكان جسم آخر ) مغاير الاولين ( والكلام فيه ) أى فى هذا الجسم الثالث ( كما فى الاول ) السابق عليه وهو الجسم الثانى اذ لا بد ان ينتقل الثالث عن مكانه حتى يتصور انتقال الثانى اليه ولا يجوز أن ينتقل الثالث الى مكان الثانى ولا الى مكان

[ قوله تصادمت الخ ] الصدم الدفع والتصادم التدافع فاللازم من عدم الخلاء تدافع أجسام العالم كلها لانه اذا انتهى الدفع الى منتهى الطرف الآخر ولا يتدفع ذلك لعدم المكان فيدفع ما بعده ثم وثم الى آخر الاجسام وهكذا الى ان ينتفى لامتناع التداخل فعني قوله ويتسلسل انه يلزم عدم انقطاع حركات الاجسام

يتحقق فيها حركة الجسم انما نتحقق في آن اللاماسة فإلم يحصل اللاماسة لم يتصور الحركة من الطرف الى الوسط واللازم التداخل والحركة الزمانية لا تتحقق فى ذلك الآن بل بعده زماناً فيخلو الوسط فى ذلك الزمان فان قلت كل لاماسة تفرض فهي مسبوقة بلا ماسة أخرى لالى نهاية ولا يوجد لاماسة هي الاولى حتى يقال الحركة من الطرف الى الوسط متأخرة عنها واقعة فى زمان يكون آن تلك اللاماسة مبدأ ذلك الزمان فيلزم الخلو قلت يكفي لنا فى اثبات المطلوب ان العقل يجزم اجمالاً بأنه مالم يحصل اللاماسة لم يتصور الحركة من الطرف الى الوسط وان لم يمكن ان يشير الى لاماسة معينة بأنها متقدمة على تلك الحركة ( قوله أى فى هذا الجسم الثالث ) ارجاع الضمير الى الجسم الثالث وحمله الاول على الجسم الثانى السابق عليه حمل الكلام على المنبأ من السياق والا فلا مانع من رجوعه الى الثانى وحمله الاول على ظاهره كل ذلك ظاهر بأدنى تأمل

( قوله ولا يجوز أن ينتقل الثالث الى مكان الثانى ) لاستلزامه الدور وأيضاً مكان الثانى مشغول بالاول

كما هو المفروض فلا يعقل انتقال الثالث اليه لاستلزامه التداخل

الاول لاستلزامه الدور كما عرفت بل الى مكان جسم رابع فننتقل الكلام اليه ( ويتسلسل )  
فتتحرك أجسام العالم كلها ( وهذا ) الوجه الثاني ( أيضاً ) أي كالوجه الاول ( الزامي )  
مبنى على قواعد الحكماء ( فان عند المتكلمين ) على تقدير كون العالم مملوئاً ( قد يعدم الله  
الجسم الذي قدامه ) أي قدام الجسم المتحرك حال انتقاله بحركته الى مكانه فيملؤه المتحرك  
( ويخلق جسماً آخر في مكانه ) أي مكان المتحرك ليملاً مكانه فلا يلزم الخلاء ولا تصادم  
الاجسام ( ولا يتم هذا الالتزام ) على الحكماء ( الا بإبطال التخلخل والتكاثف والاجازان  
يتخلخل ما خلفه ) أي يزيد مقدار ما خلف المتحرك من الاجسام فيملاً مكانه بمقداره الزائد  
من غير أن ينتقل ما خلفه عن مكانه ( ويتكاثف ما قدامه ) أي ينقص مقدار ما قدامه من  
الاجسام فيخلو له مكاناً من غير أن ينتقل عن مكانه وبهذا القدر يندفع الالتزام الا انه زاد  
في البيان فقال ( الى غاية ما يطيع ) ما خلفه أو ما قدامه ( لذلك ) التخلخل أو التكاثف  
( بحسب قوة الحركة وضعفها ) وتصويره ان المتحرك في الهواء يدفع الهواء الذي قدامه  
ويدفع ذلك الهواء هواء آخر وهكذا لكن هذا الدفع يتفاوت ويضعف الى أن ينتهي الى  
هواء لا يتقاد للدفع لضعف الدافع فهذا الدافع المتوسط بين ما دفعه وبين ما لم يندفع به

( قوله فتتحرك أجسام العالم كلها ) حل التسلسل على المعنى القوي وجعل الالتزام حركة جميع  
الاجسام فالنصادم على هذا دفع الاجسام بعضها بعضاً وقد عرفت ما هو الحقيق بالقبول  
( قوله الى غاية الخ ) متعلق يتخلخل ويتكاثف بتضمنين معنى التدافع كما بينه الشارح قدس سره

( قوله ويتسلسل فتتحرك أجسام العالم كلها ) التسلسل هنا على معناه القوي فلا ينافي تنامي المواد  
ثم المحال هنا حركة جميع الاجسام بحركة بقية على أن فيه المطلوب لان حركة المجموع أيضاً يقتضى أن  
يكون للأخير مكان خال والتحقيق أن المحال امتناع حركة بقية لتوقفها على الاخرى المتوقفة عليها بالآخرة  
وانه دور محال كما ذكره الشارح المقاصد ولو جعل الكلام الزامياً ويجعل المحال لزوم حركة الافلاك  
حركة أبلية مع عدم قبولها ايها عندهم لم يبعد

( قوله وتصويره أن المتحرك في الهواء ) المفهوم من هذا التصوير التكاثف انما يتحقق في واحد من  
قدام المتحرك وهو المنتهى وكذا التخلخل انما يوجد في واحد مما بعده وهو المنتهى والا قرب الى العقول  
وهو المتبادر من عبارة المتن أن يكون ما قدام المتحرك يدفع ما قدامه ويتكاثف وينتهي الى ما يتكاثف فقط  
وكذا ما خلفه يجذب ويتخلخل وينتهي الى ما يتخلخل فقط وسيرد عليك ما يؤيده الآن

( قوله الدافع المتوسط ) اطلاق الدافع على المتوسط بمعنى قاصد الدفع والا فهذا المتوسط لم يدفع  
شيئاً كما يدل عليه قوله ما لم يندفع به وكذا المراد بقوله ما دفعه ما قصد دفعه اذ المتوسط لم يندفع بالفعل الا

يضطر الى قبول حجم أصغر مما كان وكذا ما خلف هذا المتحرك من الهواء ينحذب اليه ما يقرب منه وينحذب الى هذا المنحذب ما يليه وهكذا ويضعف الانجذاب حتى ينتهي الى ما لا ينحذب فيضطر المتوسط الى قبول حجم أكبر ولا شك أن الدفع والانجذاب المذكورين يتفاوتان بحسب قوة الحركة وضعفها فاذا كانت الحركة قوية امتدا في مسافة كثيرة وان كانت ضعيفة كانا في مسافة قليلة (فان قيل التخلخل والتكاثف) في الاجسام انما يكونان (لكثرة الخلاء وقلته) فيما بين أجزاء الجسم فيكون مقداره مع كثرة الخلاء فيما بينهما كبيراً ومع قلته صغيراً فهما يستلزمان وقوع الخلاء الذي هو المطلوب (قلنا ممنوع) كونهما لما ذكرتم (بل) هما (لان الهيولى أمر قابل للمقدار الصغير والكبير اذ لا مقدار لها في حد نفسها ونسبتها الى المقادير الصغيرة والكبيرة على سواء فنخلع مقداراً وتلبس مقداراً آخر أصغر أو أكبر (وسياتى ذلك) فيما بعد (ويمكن) أيضاً (الجواب) عن هذا الالتزام (بمنع بطلان الدور) المذكور فيه (فانه دور معية) لا دور توقف وتقدم (فان انتقال الجسم عن المكان وانتقال الآخر اليه يقع كلاهما معا) بحسب الزمان (كأجزاء الحلقة التي تدور على نفسها) وليس يلزم من ذلك أن يكون كل منهما علة للآخر حتى يلزم دور التقدم بل يجوز أن لا يكون شئ منهما علة لصاحبه فلا يكون هناك تقدم أصلاً أو يكون أحدهما فقط علة للآخر فيكونان حينئذ حركتي الاصبع والظائم في أن التقدم من أحد الجانبين (وبالجملة فان أراد) المستدل الملزم (بالتوقف امتناع الانفكاك فقد يتعاكس) التوقف بهذا المعنى فيكون من الجانبين (وليس بمحال) كما مر فيجوز أن يكون كل من انتقال الجسم عن مكانه وانتقال الآخر اليه متوقفاً على الآخر أى يمتنع الانفكاك عنه (وان أراد)

(قوله يقع كلاهما معاً الخ) قيل هذا في الحركة المستديرة صحيح وأما في الحركة المستقيمة فلا فلو قال المستدل لولا الخلاء لامتنع الحركة المستقيمة على جسم ما واللازم باطل لاندفع الجواب وفيه ان تحقق الحركة المستقيمة الى منتهى الاجسام غير معلوم فيجوز ان يرجع الحركة من جسم ما على قوس مستدير الى ما ابتدأت منه

أن يقال لما تكاثف فكأنه دفع بالفعل أو يكون الدفع بالنسبة الى بعض الاجزاء لكنه لا يلائم أصول الفلاسفة (قوله ويضعف الانجذاب الخ) فان قلت سبب الانجذاب أن لا يقع الخلاء وهذا السبب متحقق في كل مرتبة الانجذاب فلم يضعف قلت بناء على أقلية المكان يتخلخل كل ما خلف المتحرك قدرا ما وبهذا يظهر أن التخلخل لو لم يثبت الا في واحد مما خلف المتحرك لم يظهر وجه ضعف الانجذاب تأمل

بالتوقف ( امتناع الانفكاك بنعت التقديم منعناه هنا ) أي منعنا أن التوقف بهذا المعنى ثابت بين الانتقالين بل لا توقف بينهما أصلاً أو التوقف من جانب واحد فقط كما نهينا عليه وقد أجيب عن هذا الالتزام أيضاً بأنه لو صح لامتنع حركة السمكة في البحر اذ لا يعقل ثبوت خلاء في الماء لانه سيال بالطبع يسيل الى المواضع الخالية واذ لا خلاء هناك فاذا تحركت سمكة في بحر البحر لزم تموجه بكليته لما ذكرتم بعينه فان التزمتم هذا التزمنا تدافع أجسام العالم وتصادمها بحركة بقية واحدة وهو مردود اذ يجوز عندنا أن يمنع الفاعل المختار سيلان الماء الى الامكنة الخالية واعلم أن ما تمسك به المتكلمون من الوجهين على تقدير صحته انما يدل على ثبوت المكان الخالي وأما كونه بعداً فهو ما كما هو مذهبهم فيحتاج الى ابطال البعد المجرد الموجود ( احتج الحكماء ) على امتناع المكان الخالي عن الشاغل سواء كان بعداً مفروضاً أو موجوداً ( بوجوه ) ثلاثة ( الاول انه لو وجد الخلاء فلنفرض حركة ما ) ارادية أو قسرية أو طبيعية ( في مسافة خالية فهي في زمان ) لان كل حركة انما هي على

[ قوله فان التزمتم هذا التزمنا الخ ] لا يخفى ان التزام التصادم بالمعنى الذي أثبتناه مكابرة بخلاف

التزام تموج البحر بكليته

[ قوله فيحتاج الى ابطال الخ ] بما مر من أنه يستلزم التداخل

( قوله لو وجد الخلاء الخ ) خلاصته لو أمكن الخلاء لا يمكن وقوع الحركة فيه وأمكن وقوع تلك

الحركة في ملاء غليظ وملاء رقيق يكون النسبة بينهما في القوام كالنسبة بين زمانى الخلاء والملاء الغليظ فيلزم ان يكون الحركة مع العائق كهي لامعه وهو محال وهو انما نشأ من وجود الخلاء اذ الامور الاخر لا شك في امكانها بل في وقوعها في الحركات أى الحركات المتعقدة في المسافة والقوة الحركة ومقدار الجسم

( قوله واذ لاخلاء هناك فاذا تحركت سمكة الخ ) فيه بحث لانا نجوز أن يعدم الله ماذا في قدام السمك

ويوجد ماء آخر يملأ مكانها فعلى تقدير تسليم انتفاء الخلاء في الماء لا يرد علينا هذا الالتزام أصلاً والشارح انما لم يتعرض لهذا لانه قد سبق منه اشارة الى مثله

( قوله التزمنا تدافع أجسام العالم ) قد أشرنا الى امكان جعل المحل فيما سبق لزوم حركة الافلاك

حركة أبلية فحينئذ لا يمكن الزامهم هذا لانه مخالف لقاعدتهم الثابتة عندهم بالدليل القطعي على زعمهم

( قوله فهي في زمان ) انما احتج الى بيان هذا لانه لو جاز وقوع الحركة في ذلك الخلاء في آن

ووقع حركة ذي المعاق الاول في زمان لم يكن لذلك الآن نسبة الى هذا الزمان نسبة مقدارية لعدم المجانسة كما لالنسبة للنقطة الى الخط بها فلا يصح أن يفرض ذو معاق آخر يكون نسبة معاقه الى معاق

مسافة منقسمة فقطع بعضها مقدم على قطع كلها فلا يتصور وقوعها في آن بل في زمان (وليكن) ذلك الزمان (ساعة) لنفرض حركة (أخرى مثلها) أي مساوية الاولى في القوة الحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة (في ملء) غليظ القوام كالماء (فتكون) هذه الحركة الثانية (في زمان أكثر) من زمان الحركة الاولى (ضرورة وجود المعاق) الذي يقتضى ببطء الحركة المستلزم لطول الزمان (ولنكن) الحركة الثانية (في عشر ساعات) مثلاً (ونفرض) حركة ثالثة (مثلها) أي مثل الاولى أيضاً في القوة والحركة والجسم المتحرك مقدار المسافة (في ملء آخر) رقيق كالهواء (قوامه عشر قوام) الماء (الاول فتكون) هذه الحركة الثالثة (في ساعة أيضاً) كالحركة الاولى (لان تفاوت الزمان) في الحركات انما هو (بحسب تفاوت المعاق) فكلما كان المعاق أكثر كانت الحركة أبطأ والزمان أطول وكلما كان أقل كانت الحركة أسرع والزمان أقصر (وهو) أي المعاق (القوام) يعني قوام الجسم المالى للمسافة الذي يخرقه المتحرك (فان كان المعاق عشراً) من معاق آخر كالماء الثاني بالقياس الى الماء الاول (كان الزمان) الواقع بازاء المعاق الاقل (عشراً) أيضاً من زمان المعاق الاكثر كما في مثالنا هذا (واذا ثبت هذه المقدمات لزم أن تكون الحركة في الخلاء مع أنه لا معاق) عن الحركة في هذه المسافة (والحركة في الماء الرقيق وهو معاق) عن الحركة فيه لاحتياج المتحرك الى خرقه ودفعه (كلاهما في ساعة) كما ذكرناه (فيكون وجود المعاق وعدمه سواء) حيث لم يتفاوت بهما حال الحركة في السرعة والبطء والاختلف الزمان أيضاً (هذا خلف) لان البديهة تشهد بأن الحركة مع المعاوقة وان كانت قليلة تكون أبطأ وأكثر زماناً من الحركة التي لا معاوقة معها أصلاً (والجواب) عن هذا الوجه كما ذكره أبو البركات (أنه مبني على مقدمة واحدة وهي أن تفاوت زمانى الحركتين) الاخيرتين انما هو (بحسب تفاوت المعاقين) حتى يجب أنه لما كان المعاق عشراً كان الزمان أيضاً عشراً (وذلك) أعني كون تفاوت الزمانين كتفاوت المعاقين (انما يصح لو لم تكن الحركة لذاتها) من حيث هي هي (تقتضى زماناً) واقعا بازائها لكنها تقتضيه

(قوله وهو أي المعاق القوام) أي فلما نحن فيه اذ المفروض عدم شيء آخر فلا يرد منع انحصار المعاق في القوام لجواز ان يكون شيء آخر كالقوة الجاذبة للحديد في المغناطيس

الاول كنسبة مازع فيه حركة عديم المعاق الى زمان ذي المعاق الاول وهو المبني في تمام الدليل

لان الحركة من حيث هي لا تتحقق الا على مسافة منقسمة يكون قطع نصفها الاول مقدما على قطع النصف الآخر فلا يتصور وجود الحركة من حيث هي الا في زمان وذلك الزمان الذي تقتضيه ماهيتها يكون محفوظا في جميع الحركات وما زاد عليه يكون بحسب المعاوق وحينئذ لا تتم تلك المقدمة التي بني عليها الدليل واليه أشار بقوله ( والا ) أي وان لم تكن الحركة غير مقتضية لذاتها زمانا بل كانت مقتضية له ( كان الزائد على ذلك القدر ) الذي تقتضيه ماهية الحركة من الزمان ( هو الواقع بازاء المعاوق ) لا جميع الزمان ( فيكون تفاوت ذلك القدر ) الزائد ( بحسب تفاوت المعاوقين ) في المثال المذكور ( لا أصل الحركة ) أي لازمان أصلا فانه لا يتفاوت بتفاوت المعاوقين بل هو محفوظ في الحركات كلها لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف عنه ( في المثال المفروض ) وهو الحركة في الملء الغليظ ( تكون ساعة لأصل الحركة ) لا تعلق لها بالمعاوق أصلا كما في الحركة الواقعة في الخلاء فان ساعتها بازاء الحركة دون المعاوق ( وتسع ساعات بازاء المعاوق ) الذي هو الملء الغليظ فهذه التسع تفاوتت بحسب تفاوت المعاوق ( وتكون حصة القوام الرقيق ) من هذه التسع ( عشرا منها وهو عشر تسع ساعات وهي ) أي عشر تسع ساعات ( تسعة أعشار ساعة ) واحدة ( فيضاف ) تسعة الأعشار ( الى ما تقتضيه الحركة لذاتها وهي ساعة فتكون حركته ) في الملء الرقيق ( في ساعة وتسعة أعشارها فلا يلزم المساواة ) بين وجود المعاوق وعدمه ( ومن المتأخرين من اشتغل ببيان ان الحركة لا تقتضي زمانا لذاتها والا لكانت ) الحركة الواقعة في ذلك الزمان ( أسرع الحركات ) اذ لا يمكن وقوع حركة في أقل من ذلك الزمان ( ولا يتصور ) كون تلك الحركة ولا كون حركة مامن الحركات أسرع الحركات ( لانها واقعة في زمان والزمان منقسم الى غير النهاية فيكون له ) أي لذلك الزمان الذي وقعت فيه تلك الحركة ( نصف ولو فرض وقوعها فيه ) أي في ذلك النصف ( كان الحركة ) الواقعة في النصف ( أسرع منها ) أي من الواقعة في الجميع ( بالضرورة ) اذا اتحدتا في المسافة فلا تكون تلك الحركة أسرع الحركات فظهر ان ماهية الحركة لا تقتضى مقدارا من الزمان بل الزمان كله بازاء المعاوق فيتفاوت بتفاوتها ويتم

[ قوله بل الزمان كله بازاء المعاوق ] أي في الحركتين المذكورتين للاتحاد في القوة والحركة ومقدار

[ قوله لكنها تقتضيه ] الا ترى ان الحركة في الخلاء المفروض وقعت في زمان معين مع انه لا معاوق فيها

[ قوله بل الزمان كله بازاء المعاوق ] فيه بحث اذ لو كان كله بازاء المعاوق لكان الحركة في الخلاء



اختلف ( وهذا ) الجواب الذي هو محصل ما ذكره الفاضل الطوسي ( انما يتم لو بين ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان ) الذي فرضنا انه تقتضيه ماهية الحركة ( ممكن ) اما بحسب نفس الامر ( وانى له ) بيان امكان وقوعها فيه ( الالبجبس التوهم ) اذ يصح أن يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء وأما بحسب نفس الامر فكلما لجواز أن يقال الزمان الذي تقتضيه الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف تقع الحركة المحققة في جزء

الجسم وليس المراد انه في كل الحركات بازاء المعاق فانها يختلف بحسب اختلاف القوة ومقدار الجسم مع اتحاد المعاق فلا يرد انه لو كان كله بازاء المعاق كان الحركة في الخلاء ممتعة أو واقعة في آن فلا يتم الدليل [ قوله الذي هو محصل الخ ] عبارته في شرح الاشارات ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعى زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع أخرى في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه كانت لا محالة أبطأ وأسرع من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطء حين فرضناها لا مع حد منها هذا خلاف انتهى يعني ان ماهية الحركة لو اقتضى زمانا معيناً لوجدت فيه لامع مرتبة من مراتب السرعة والبطء اذ ليس شيء من المراتب لازماً لها وكانت بحيث يمكن وقوع الحركة في ذلك في نصف ذلك الزمان وضعفه فكانت تلك الحركة موصوفة بحد من السرعة والبطء حين فرض خلوها عنه هذا خلاف ولا يخفى ان خلاصته انه يلزم من اقتضاء زمانا معيناً انصافها بالسرعة والبطء حين فرض الخلو عنها ولا يرد عليه ان لا نسلم امكان وقوعها في نصف ذلك الزمان في نفس الامر لان وقوعها في أى جزء يفرض من الزمان ممكن كما بينه الشارح قدس سره ولانه لم يكتف على فرض الوقوع في نصف ذلك الزمان بل ضم معه الوقوع في الضعف أيضاً ولا شك في امكانه في نفس الامر بل بالتوهم وما قيل ان كلامه مبني على ان القسمة الوهمية تستلزم جواز القسمة الانفسكاكية والجائز ما لا يلزم من فرض وقوعه محال والحال هنا لازم فلا تقتضى الحركة زمانا فليس بشيء لان استلزام القسمة الوهمية لجواز القسمة الانفسكاكية انما أثبتوا في الاجسام الديمقراطية لكونها متفقة بالماهية قابلة للقسمة الوهمية دون الانفسكاكية بان حكم الامثال واحد فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر نظرا الى الماهية وأجزاء الزمان ليست موجودة بالفعل بل فرضية محضة فلا يمكن ان يقال هنا ان حكم الامثال واحد على انه يجوز ان يكون تشخصها مانعاً من قبول القسمة الانفسكاكية [ قوله فكيف تقع الحركة المحققة الخ ] وما قيل ان متحركاً بطيئاً كفلك الثواب مثلاً اذا تحرك

واقعة في آن فلا يتم الدليل كما حققته في عنوان البحث

[ قوله بل بالتوهم ] فان قلت كلامه مبني على ان القسمة الوهمية تستلزم جواز القسمة الفعلية والجائز ما لا يلزم من فرض وقوعه محال والحال هنا لازم فلا تقتضى الحركة زمانا قلت مراد المصنف منع ذلك الاستلزام فلا بد من اثباته وههنا بحث آخر وهو أن متحركاً بطيئاً كفلك الثواب مثلاً اذا تحرك في زمان

وهي من الزمان ونحن نقول الزمان عندهم متصل واحد لا انقسام فيه بالفعل وإنما ينقسم بالفرض الى أجزاء هي أزمنة انقساماً لا يقف عند حد وكذلك الحركة متصلة بانطباقها على المسافة والزمان ولا ينقسم الا الى أجزاء هي حركات كما ان المسافة لا تنقسم الا الى أجزاء منقسمة كل واحد منها مسافة وهذه أحكام لازمة من نفي الجزء الذي لا يجزي فان سلمته لزمك الاعتراف بأن زمان أية حركة فرضت من الحركات اذا جزي على أى وجه أريد كان كل جزء منه زماناً وكان ظرفاً لجزء من أجزاء تلك الحركة وذلك الجزء أيضاً حركة واقعة في جزء من أجزاء المسافة وهو في نفسه أيضاً مسافة فيظهر من ذلك ان ماهية الحركة من حيث هي هي صالحة لان تقع في أى جزء كان من الأجزاء المفروضة للزمان والمسافة فلا تقتضى الحركة لذاتها قدراً معيناً من الزمان ولا من المسافة بل تقتضى مطلق الزمان والمسافة الموجودة في كل جزء من أجزائها فلا حاجة بنا الى دعوى ان اقتضاء الحركة لذاتها زماناً يستلزم أسرع الحركات حتى نحتاج في ابطال اللازم الى بيان وقوع الحركة في نصف زمان الاسرع مع اتحاد المسافة وان لم نسلم نفي الجزء كان هو الجواب في الحقيقة (وأيضاً

في زمان لا ينقسم الا وهما فلا شك ان المتحرك السريع كفلك الافلاك متحرك فيه أيضاً فاما ان تساوى الحركتان في السرعة والبطء ومقدار المسافة المقطوعة وهو بين البطلان أو يقطع السريع بسرعه أكثر مما قطعه البطيء فلا محالة يقع مقدار ما قطعه البطيء في جزء وهمي من الزمان فقد وقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان فهوهم لان الزمان متصل واحد لا جزء فيه بالفعل وكذلك الحركة والاقسام لهما انما هو في الوهم فالجزء الوهمي للحركة وقع في الجزء الوهمي للزمان على ان فرض وقوع حركة فلك الثوابت في جزء لا ينقسم فعلاً بن وهما محال لانه يستلزم ان يكون تلك الحركة أسرع الحركات فالحركة الواقعة في ذلك الجزء لا تكون الا حركة المحدد

(قوله ونحن نقول الخ) اثبات لعدم اقتضاء ماهية الحركة قدراً من الزمان بحيث لا يرد بحث المصنف (قوله كان هو الجواب في الحقيقة) لان الحركة الخلاقية والملائية حينئذ كلتاها واقعتان في الآن

لا ينقسم الا وهما فلا شك ان المتحرك السريع مثلاً كفلك الافلاك يتحرك فيه أيضاً فاما ان يتساوى الحركتان في السرعة والبطء ومقدار المسافة المقطوعة وهو بين البطلان أو يقطع السريع بسرعه أكثر مما قطعه البطيء فلا محالة يقع قطع مقدار ما قطعه البطيء في جزء وهمي من الزمان فقد وقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان اللهم الا أن يقال ان الحركة التي تقع في ذلك الزمان وتقطع مسافة مالا تكون الا أسرع الحركات ولا يوجد ما هو أسرع منها حتى يلزم قطعه مقدار تلك المسافة في جزء ذلك الزمان فليتأمل (قوله وان لم نسلم نفي الجزء كان هو الجواب) لان مبنى الاستدلال على أن الحركة لاتقع الا على

فان الكلام) من المعترض انما هو (في تلك الحركة المخصوصة لا في مطلق الحركة) أى ليس اعتراضه بأن ماهية الحركة من حيث هي تقتضي زمانا حتى يدفع بأنه باطل اما لاستلزامه وجود أسرع الحركات أولان ماهية الحركة موجودة في ضمن أى جزء من الحركة يوجد في أى جزء كان من أجزاء الزمان على ما قررناه بل بأن الحركة المخصوصة التي توجد في مسافة مخصوصة تقتضي ذلك اذ هي باعتبار القوة الحركة والجسم المتحرك والمسافة المعينة تقتضي قدراً من الزمان فان بديهية العقل تحكم بذلك مع قطع النظر عن معاوقة المخروط ثم ان الزمان يزداد بسبب المعاوقة فيكون بعض من الزمان بازاء المعاقق وبعض منه بازاء

والفراوت بينهما بقلة السككنات المتخللة وكثرتها فان الحركة عند اصحاب الجزء هو السكون الثاني في المكان الثاني والاجزاء والآلات والا كوان عندهم متتالية

( قوله بان الحركة المخصوصة الخ ) يعنى فمضى قوله لذاتها مع قطع النظر مع المعاقق لا لماهيتها [ قوله باعتبار القوة الحركة ] بحسب اشتدادها وضعفها والجسم المتحرك باعتبار عظم مقداره وصغره وباختلاف شكله فان المربع اذا تحرك سطحه كان أبداً من المخروط اذا تحرك المخروط ( قوله ثم ان الزمان يزداد الخ ) أقول كما انه يزداد الزمان بازدياد المعاوقة ينتقص بانتقاصها في مراتب انتقاص المعاوقة اما ان يمكن معاوقة يكون زمان حركتها مساويا لحركة اللا معاوقة أو أقل منه أولا يمكن فعلى الاول يلزم امكان وجود حركة مع معاوقة مماثلة لحركة لا معاوقة معها وعلى الثاني يلزم تنامي مراتب المعاوقة الى مرتبة لا يمكن أقل منها مع ان البديهة شاهدة بخلافه قال الشيخ في الشفاء في هذا المبحث وأنت ستعلم فيما بعد انه ما من تأثير الا وفي طباع المتحرك انه يقبل أقل معه لو كانت مؤثر يؤثر فيجب من ذلك ان يكون بعض تلك المعاوقات التي يحتملها طبيعة الجسم مساويا في زمانها غير المعاوقة وهذا محال فظهر انه لا يكون من الخلاء حركة طبيعية وبهذا يظهر انه يمكن تقرير البرهان بوجه لا يحتاج الى اعتبار الحركات الثلاث واعتبار نسبة المعاوقتين كنسبة الزمانين بان يقال لو أمكن الخلاء لا يمكن وقوع الحركة فيه في زمان ولو أمكن ذلك أمكن وجود حركة لا معاوقة لها مماثلة لحركة لها معاوقة ما وهو محال وهو انما نشأ من وجود الخلاء اذ لا شبهة في امكان ماسوى الخلاء بل في وقوعها فيكون محالا وهو خلاصة ما في الشفاء وبه يندفع ما قيل انه لا نسلم وجود نسبة بين المعاوقتين كنسبة بين الزمانين لان

مسافة منقسمة ليثبت كونها في زمان البتة وقد أسرنا فيما سبق الى أن القائلين بالجزء لا يشترطون المسافة في الحركة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء آخر يليه تحقق الحركة ولذا قالوا الخروج من الحيز السابق عين الدخول في اللاحق كما سيحققه الشارح في مباحث الا كوان وبالجملة على تقدير ثبوت الجزء الذي لا يجزى لا يقوم دليل على امتناع خلاء بوازيه مع ان المدعى هو السلب الكلبي أعنى امتناع جميع افراد الخلاء الا أن يثبت أن امكان فرد من الخلاء يستلزم امكان جميع افراد

الحركة لأجل الامور المذكورة وهو زمان الخلاء فما يكون بازاء المعاق يتفاوت على حسب تفاوته وما يكون بازاء تلك الامور يتفاوت بحسب تفاوتها لا بحسب تفاوت المعاق ولما فرض تساوى تلك الامور فى الحركات المفروضة فيما نحن بصدده لم يتفاوت زمانها فيها بل يتفاوت ما كان بازاء المعاق فقط فلا يلزم محذور كما تحققتة وقد أجيب عن الوجه الاول أيضاً بأنه مبنى على امكان قوام يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملء المفروض أولاً كنسبة زمان الخلاء الى زمان الملء وهو ممنوع لجواز أن ينتهي قوام الملء الى قوام لا يمكن ماهو أرق منه ولا يكون هو مما يتأتى فيه تلك النسبة وبأن المعاق قد يكون من الضعف بحيث

الاولى من العديدية والثانية من المقدارية وقد بين اقليدس انه اذا وجد نسبة بين المقدارين لا يلزم ان يوجد تلك النسبة بين العددين وكذا يندفع ما ذكره بقوله وقد أجيب كما لا يخفى نعم يرد عليه انه ان فرض اتحاد المتحرك والقوة المتحركة والمسافة يختار انه لا يمكن معاوقة مساوية أو أقل فى زمان الا معاوقة ولا يلزم من ذلك انتهاء مراتب المعاوقة فى نفسها وهو ظاهر وان لم يفرض يختار انه يمكن وجودها ولا نسلم بطلان اللازم وهو مساواة حركة لا معاوقة لها لحركة لها معاوقة لجواز اختلافهما فى القوة المحركة فيكون المعاوقة الخارجية معادلة بضعف القوة المحركة فيما لا معاوقة لها

( قوله لجواز ان ينتهي الخ ) لا حاجة لنا الى اثبات امكان قوام أرق يمكن فيه النسبة المذكورة اذ يكفي لنا وجود ملاء فيه معاوقة كيف ما كانت فانه يمكن اعتبار تلك المعاوقة فى الانقصاص بحيث يكون زمانها مساوياً لزمان اللامعاوقة

( قوله وبأن المعاق الخ ) دفع الشيخ فى الشفاء حيث قال انا نأخذ المقاومة على انها لو كانت موجودة مقاومة مؤثرة لكان زمانها زمان حركة فى لا مقاومة وانما لم يحتج ان يقول مقاومة مؤثرة لان المقاومة اذا قيل انها غير مؤثرة كان كما يقال مقاومة لا مقاومة فنعنى المقاومة هي التأثير لا غير

( قوله لجواز أن ينتهي قوام الملأ الى قوام الخ ) حاصله منع وجود ملائين نسبة أرقهما الى أغلظهما كنسبة زمان الحركة فى الخلاء الى زمان حركة ذى الملأ الاغلظ لجواز الانتهاء المذكور ولو سلم عدم جوازه لم يلزم جواز تماثل النسبتين أيضاً لان الاولى من النسب العديدية والثانية من النسب المقدارية وقد برهن اقليدس على انه يجوز أن يكون لمقدار الى آخر نسبة لا توجد تلك النسبة بين النسب العديدية ولك أن تنقل المنع الى نسبة المعاوقة وتقول لم لا يجوز أن يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان ذى المعاق الاغلظ على وجه لا توجد تلك النسبة بين المعاقين بناء على ما ذكره اقليدس كما لا يخفى

( قوله وبأن المعاق قد يكون من الضعف الخ ) قد يجاب عنه بأن المعاق من حيث هو معاق لا بد وان يكون له أثر ما والا لم يكن معاقاً والظاهر أن مراد الشارح بالمعاق مامن شأنه المعاوقة لا المعاق بالفعل فحاصله تجويز توقف المعاوقة على قدر من القوام وأما القول باننا نفرض الكلام فى الذي له أثر ظاهر

بتساوى وجوده وعدمه بالقياس الى القوة الحركة فلا تختلف الحركة بسببه (الثاني)  
 من وجوه امتناع الخلاء (الجسم لو حصل في الخلاء) سواء كان بعدا موهوما أو موجوداً  
 (كان اختصاصه بحيز دون آخر ترجيحاً بلا مرجح لتشابه أجزائه) فان البعد المفروض  
 لا يتصور فيه اختلاف وكذا الحال في البعد الموجود المجرد (اذ اختلاف الامثال) انما  
 يكون (بالمادة فاذا فرض حصول جسم في حيز فان كان ساكناً فيه لزم اختصاصه به  
 من غير مرجح وان كان متحركاً عنه لزم تركه لحيز وطلبه لا آخر مع تساويهما وذلك  
 أيضاً نوع اختصاص له بالحيز الآخر وترجيح بلا مرجح (والجواب أن كل العالم  
 لا اختصاص له بحيز) دون حيز (فانه مالى للاحياز) كلها اذ الخلاء الذى هو المكان  
 انما هو بمقدار العالم فيمتلئ به فلا اختصاص له بحيز دون آخر فلا ترجيح (فان قيل)  
 ليس كلامنا في مجموع العالم وحيزه حتى يجاب بما ذكرتموه بل (الكلام في كل جزء) من

[ قوله الجسم لو حصل الخ ] يعنى ان جواز خلو البعد عن الشاغل كلاً أو بعضاً يستلزم على تقدير  
 حصول الجسم فيه الترجيح بلا مرجح بخلاف ما اذا امتنع الخلو فانه لا يمكن انفكاك الجسم عن مكانه  
 حتى يحتاج الى المخصص

(قوله فان كان ساكناً فيه) أى لو خلى وطبعه فلا يرد انه يجوز ان تكون سكونه فيه بسبب من الاسباب  
 (قوله اذ اختلاف الامثال الخ) كما مر في مبحث الماهية من ان الماهية ان لم تقتض تشخص لذاتها  
 يعمل تشخصها بموادها وما قبل يجوز ان تكون الابعاد المجردة متخالفة الماهية منحصرة كل منها في فرد  
 فوهم لانه اذا كانت الابعاد متعددة كان البعد متبعضاً فيما بينها فلا تكون تلك الابعاد بعداً بل واقعة في البعد  
 [ قوله فان قيل الخ ] الظاهر اسقاط السؤال والجواب عن البين والاكتفاء بأن اختصاص كل جزء  
 لللازم الاجسام وتناظرها فان مبني الاستدلال استلزام اختصاص الجسم بجزء دون آخر لترجيح بلا مرجح

فليس بشئ أيضاً لان مراد المجيب أن المعاوق الذى نسبة معاوقته الى معاوقة المعاوق الآخر كلسية  
 حركة عديم المعاوق الى زمان ذلك المعاوق الآخر يجوز أن يكون من الضعف كما ذكره وهذا الاحتمال  
 قائم في كل معاوق نسبته الى المعاوق الآخر كلسية زمان عديم المعاوق الى زمان ذى المعاوق الآخر فبصرف  
 (قوله وكذا الحال في البعد المجرد) قيل لم لا يجوز أن يكون هناك ابعاد مجردة موجودة متخالفة قائمة  
 بذواتها ويكون صدق البعد عليها صدق الجلس على أنواعها أو العرض العام على ما تحته والاحتياج الى المادة انما  
 يلزم اذ كان صدق البعد صدق النوع على افراده اذ حينئذ يلزم أن يكون المقضى للشخص مادة كما سلف  
 (قوله لزم اختصاصه به) فيه تأمل اذ يجوز أن يكون ذلك السكون لاتفاق وجوده فيه بسبب من  
 الاسباب كما سيأتي نظيره في تعريفات الهيولى من غير اقتضاء له اذا خرج عنه حتى يلزم الاختصاص

أجزاء العالم وما يحصل فيه ذلك الجزء من الامكنة الخلاقية ( قلنا لعل الاختصاص ) الحاصل  
 لأجزاء العالم بأحيائها المعينة انما يكون ( لتلاؤم الاجسام وتناظرها ) فان الارض مثلاً لثقلها  
 تقتضى الحصول في الوسط الذي هو أبعد الاحياز عن الفلك وأنت تعلم أن النزاع هنا في  
 الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل لا في أن البعد المفروض أو الموجود لا يصاح أن يكون  
 مكاناً وإذا كان العالم مائلاً للاحيياز كلها فلا خلاء بهذا المعنى وأيضاً ملء العالم لكل الاحياز  
 انما يتصور اذا كان المكان بعداً موجوداً مجرداً مساوياً لمقدار العالم فان البعد المفروض لا يمكن  
 أن يوصف بمساواته اياه حتى يتملى به وقد استدلل بعضهم بهذا الوجه على امتناع أن يكون  
 المكان بعداً مجرداً لاستلزامه أن لا يسكن جسم في حيز ولا يتحرك عنه أيضاً لما عرفته فاجيب  
 بما ذكره من كون ذلك البعد مساوياً للعالم وكون اختصاص أجزائه بأحيائها المايين الاجسام  
 من الملازمة والمنافرة ( الثالث ) من تلك الوجوه ( انه اذا رمى حجر الى فوق فلولا معاوقة  
 الملء ) لذلك الحجز عن الحركة ( لوصل الى السماء ) وذلك لان صعوده اليها انما هو بقوة  
 فيه استفادها من الفاسر فتلك القوة مادامت باقية يكون الحجز متحركاً نحو الفوق وهي  
 أعنى تلك القوة لا تعدم بذاتها بل بمصادمات الملء الذي في المسافة فاذا كانت المسافة خالية  
 لم تعدم القوة حتى يصل الى السماء وهو باطل بالمشاهدة ( والجواب انه ) أي ما ذكرتم من الدليل  
 على تقدير صحته ( انما ينبغي كون ما بين السماء والارض كله خلاء ) اذ حينئذ لم يكن هناك معاوقة  
 مانعة من الوصول الى السماء ( ولا ينبغي وجود الخلاء مطلقاً لجواز أن يكون الغالب في هذه

( عبد الحكيم )

[ قوله لتلاؤم الاجسام الخ ] يدل على ذلك لضعف الاجسام واحاطة بعضها ببعض فان المحدد لاحاطته  
 بالكل يقتضى ان يكون حصوله في جزء من البعد الذي هو أبعد الاجزاء من المركز وقس على ذلك  
 ( قوله وأنت تعلم الخ ) يعني ان في الجواب اعترافاً بما هو مدعى المستدل وفيه بحث لان فيه اعترافاً  
 بان لا خلاء بالنسبة الى الكل لا ان لا خلاء أصلاً لجواز الخلاء بين الاجسام  
 ( قوله وأيضاً ملء العالم الخ ) يعني ان الجواب المذكور انما يجري في البعد الموجود دون الموهوم  
 وفيه ان البعد الموهوم مطلقاً ليس بمكان عند القائلين به بل البعد المحدود لما مر من انه عبارة عن كون  
 الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يتماسهما ثالث ولا شك ان البعد الذي هو مكان كل العالم انما يتحدد بحصوله  
 فيه وهو مساو له ويمتلئ به  
 ( قوله لو وصل الى السماء ) بناء على ان الخلاء الى السماء

المسافة الهواء) الذي هو ملء معاوق يوجب ضعف الميل القسري حتي يبطل (و) يكون مع ذلك ( فيما بينهما خلاء كثير ) وفي نسخة المصنف وفيما بينهما أى بين المسافة ويمكن ان يجاب أيضا بأن معدوم القوة القسرية هو الطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال ثم تقوى شيئاً فشيئاً حتى تعود غالبية هذا على رأيهم وأما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار ( وربما احتج الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات حسية الاولى السراقات ) جمع سراقاة وهي الآتية الضيقة الرأس في أسفلها ثقبه ضيقة وتسمى في الفارسية آب دزد ( فانه اذا ملئت تلك الآتية ماء و ( وفتح المدخل خرج الماء ) من الثقبه الضيقة ( واذا سد ) المدخل ( وقف ) الماء عن الخروج والنزول ( وليس ذلك ) الوقوف من الماء مع ان طبعه يقتضى نزوله ( الا لانه لوخرج ) الماء مع كون المدخل مسدودا ( لزوم الخلاء ) واما اذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم خلاء اذ بمقدار ما يخرج من الماء يدخل فيه الهواء وانما اعتبر

( قوله ثم تقوى شيئاً فشيئاً ) بالتنازع والتفاعل الواقع بين الطبيعة والقوة القسرية كما يحس ذلك في الماء الحار يصير باردا بعدهما كان مغلوبا بالحرارة

( قوله بعلامات حسية ) كل منها يوجب الظن لعدم الخلاء في صورة جزئية لاعلى عدمه مطلقاً فاقبل ان كل واحد من الوجود انما يدل على امتناع الخلاء في الجملة لاعلى المدعي الذي هو امتناع الخلاء مطلقاً وهم

( قوله ثم تقوى شيئاً فشيئاً حتى تعود غالبية ) اعترض عليه بأن الطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال اذا تقوت وصارت غالبية من غير أن ينضم اليها شئ يلزم ترجيح المرجوح وذلك غير معقول وأجيب بأن الطبيعة التي تقتضي شيئاً اذا منع عنها مقتضاها يتنازع المانع وتكسر سورته شيئاً فشيئاً وهذا معنى التقوى والحاصل أن الطبيعة تفعل في افناء الميل القريب الذي أحده فيها القاسر الغالب عليها في أول الامر ولا تقدر على فئاته دفعة لانها لا تقاوم ذلك الميل بتمامه فتفنيه شيئاً فشيئاً الى أن لا يبقى من الميل شئ أصلاً وعند ذلك توجد الطبيعة ميلا طبيعياً الى ذلك الحيز الطبيعي فلا اشكال

( قوله وأما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار ) اشارة الى الجواب عن الوجهين معا

( قوله واذا سد المدخل وقف الخ ) قيل على تقدير القول بالجزء يمكن أن يقال اذا سد المدخل يجوز أن ينزل جزء من الماء ولا يحس به لغاية صفوه ويبقى حيز ذلك الجزء خلاء ثم يقف الماء وبطلان هذا انما ثبت اذا ثبت أن امكان شئ من الخلاء يستلزم امكان كل من افراده المفروضة الا أن يبنى الكلام على الالتزام فان القائلين بإمكانه لا يفرقون بين فرد وفرد

( قوله لزوم الخلاء ) فان قلت لم لا يجوز التخلخل قلت الطبيعة تقتضي الاسهل فالاسهل فربما كان وقوف الماء أسهل عليها من تعظيم حجمه



ضيق رأس الآنية ليتمكن صدها بحيث لا يدخل فيه الهواء أصلاً واعتبر ضيق النقبة في أسفلها لأنها إذا كانت واسعة نزل الماء من جانب منها ودخل الهواء من جانب آخر (الثانية الزراقات) جمع زرافة وهي أنبوبة معمولة من نحاس يجمل أحد شطريها دقيقاً وتجويفه ضيقاً جداً ويجمل شطرها الآخر غليظاً وتجويفه واسعاً ويسوى خشب طويل بحيث يكون غلظه مائلاً لتجويفه الواسع (فإنه) إذا ملئت تلك الأنبوبة ماء ووضع الخشبة على مدخلها بحيث تسده لم يخرج الماء من الطرف الآخر ثم إنه (بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء) من التجويف الضيق خروجاً بقوة ويقطع مسافة (ولو وجد) في داخل تلك الأنبوبة (خلاء لكان الماء ينتقل إليه بقدره) أي لكان ينتقل الماء إلى ذلك الخلاء بقدر ما يدخل الخشب فيها (فلا يخرج عنها) وهو باطل بشهادة الحس وأيضاً إذا أوصل الخشبة من داخل إلى النقبة الضيقة ووضعنا على الماء ثم جذبت الخشبة من الأنبوبة ارتفع الماء في الأنبوبة لامتناع الخلاء (الثالثة ارتفاع اللحم في المحجمة بالمص) فإنا نشاهد أن المحجمة إذا وضعت على اللحم من أعضاء الإنسان ثم مصت فإنه يرتفع اللحم في داخل المحجمة (وما هو إلا لأنه) أي الشأن هو بقدر (ما يمتص من الهواء ويخرج منها) أي

( قوله الزراقات ) من زرق الطائر زرقاً إذا قذف زرقه

[ قوله أنبوبة ] في الصحاح نيب يذيب نيباً إذا صاح وهاج والأنبوبة ما بين كل عقدتين من القصب وهي أفعولة والجمع أنبوب وأنابيب

[ قوله من نحاس ] مثلاً

( قوله بقدر ما يدخل الخشب ) أي بأقسام متساوية واعلم عليها بخطوط ثم أدخل في الأنبوبة المملوءة بالماء يخرج الماء منها في كل مرة مقدار ما يخرج بالمرة الأخرى بمقدار تلك الخطوط تدريجياً ( قوله وما هو ) أي الارتفاع على مقداره لسبب من الأسباب إلا للاستنباع المذكور فالضمير المنصوب للشأن وقوله بقدر متعلق يستتبع والجملة الفعلية مفسرة له وأما قوله هو أنه فلا معنى له ولعله سهو من قلم الناسخ

( قوله ودخل الهواء من جانب آخر ) يدل عليه البقايا واضطراب نزول الماء لمراحة صعود الهواء في الجرة الموضوعة في الماء

( قوله جمع زرافة ) هي من زرق الطائر يزرق إذا قذف زرقه

( قوله وأيضاً إذا أوصل الخشبة الخ ) نقل عن الشارح أن هذا الوجه أوفق بامتناع الخلاء والاول

من المحجمة ( يستتبع ) ذلك الهواء المصوص المخرج منها ( ما يملؤها ) من اللحم ( قسراً ) أي استتباعاً قسرياً ( ضرورة دفع الخلاء ) ووجوب تلازم سطوح الاجسام واذا ألقينا المحجمة على الحديد بحيث لا يكون بينهما منفذ يدخل فيه الهواء ثم مصصناها لم يرتفع الحديد اما لان الهواء لا يخرج منها أو لانه يخرج منها بفضه ويندسط الباقي فيملأها واذا وضعت المحجمة على السندان وضما لا يبقى معه منفذ ثم مصت مصاً قويا ورفعت المحجمة فانه يرتفع السندان بارتفاعها ( الرابعة وكذلك ) يرتفع ( الماء في الانبوبة ) فانه اذا غمس أحد طرفيها في الماء ومص الآخر ارتفع الماء الى قم الماص ( مع نقله ) وانقضاء طبعه النزول دون الارتفاع ( وما ذلك ) الارتفاع ( الا لان سطح الهواء ملازم لسطح الماء ) بسبب امتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء لضرورة دفع الخلاء ( الخامسة انا اذا وضعنا انبوبة ) مسدودة الرأس أو خشبة مستوية ( في قارورة ) بحيث يكون بعض الانبوبة في داخل القارورة وبعضها خارجا عنها ( وسددنا رأسها بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج عنها ) وذلك بأن نسد الخلل بين عنق القارورة والانبوبة سداً لا يمكن نفوذ الهواء فيه ( فاذا أدخلنا الانبوبة فيها ) أكثر مما كان بحيث لا يخرج شيء من الهواء عنها ( انكسرت القارورة ) الى خارج واذا أخرجناها عنها ) بحيث لا يدخل فيها شيء من الهواء ( انكسرت )

( قوله على الحديد ) الذي هو أملس

( قوله لا يخرج منها أو لانه يخرج الخ ) وذلك لعدم جذب الهواء الملاصق بالحديد دفعة لعدم

استواء أجزائه

بامتناع التداخل والحق أن الوجه الاول لا يدل على نفي مذهب الخصم أعني مثبت الخلاء لانه لا يدعي وجود الخلاء في جميع الاشياء بل امكانه ووجوده في الجملة وذلك الوجه انما يدل على أن لا خلاء في داخل تلك الانبوبة لاعلى المدعي الذي هو امتناع الخلاء مطلقاً

( قوله واذا أخرجنا عنها الخ ) فان قلت فلم لا ينكسر الظرف اذا فرضناه من الحديد قلت لان تعظيم حجم الهواء أهون على الطبيعة من كسر الحديد بخلاف كسر القارورة كما أشرنا الى مثله قال الشارح في حواشي حكمة العين ان قيل انما يلزم كون الانكسار لامتناع الخلاء في أحد الوجهين وامتناع التداخل في الآخر لو كان عدم الكسر مستلزماً للتداخل والخلاء وهو ممنوع اذ يجوز التداخل والتكاثف فالجواب أن الهواء لا يتكاثف الا بالبرد ولا يتخلخل الا بالحر هذا كلامه وفيه بحث لاستلزامه الانكسار في الظرف الحديد أيضاً والظاهر خلافه والصواب ما حققناه تأمل

الى داخل ولولا أنها مملوءة) بالهواء وما فيها من الانبوبة بحيث لا تحتل شيئاً آخر ( لم تكن كذلك ) أي لم تنكسر بالادخال الى خارج ولولا أنها يستحيل خلوها عما يكون شاغلها مائلاً أياها لم تنكسر بالاخراج الى داخل فدل ذلك على امتناع التداخل وامتناع الخلاء معا ( والجواب ان شيئاً منها ) أي من العلامات المذكورة ( لا يفيد القطع ) بامتناع الخلاء ( لجواز ان يكون ) ما ذكرتم من الامور الغريبة ( بسبب آخر ) مغاير لامتناع الخلاء لكننا ( لانعرفه ) بخصوصه ( فهي ) أي العلامات المذكورة ( امارات ) مفيدة للظن لابراهين مفيدة للقطع بالمطلوب قال المصنف ( واعلم ان الامارات اذا كثرت واجتمعت ربما أقنعت النفس وافادتها يقينا حدسيا لا يقع به للخصم الزام ) فهذه الامارات لا تقوم حجة علينا وان أمكن أن تفيدهم جزماً يقينياً يكفيهم في ثبوت هذا المطلب عندهم ( فروع ) على القول بالخلاء ( الاول من قال بالخلاء منهم من جملة بعدا ) موجودا ( فاذا حل ) البعد الموجود عندهم ( في مادة جسم والا ) أي وان لم يحل في مادة ( خلاء ) أي بعد موجود مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولاً ببعد جسمي يملؤه أو غير مشغول به فإنه في نفسه خلاء ( ومنهم من جملة عدما صرفا كما مر ) من أن حقيقة الخلاء عند القائلين بان المكان بعد موهوم أن يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما ( الثاني منهم ) أي من القائلين بالخلاء أعني بالبعد الموجود المجرد في نفسه عن المادة ( من جوز ان لا يملأه جسم ) فيكون حينئذ خلاء بمعنى أنه بعد مجرد عن المادة وبمعنى أنه مكان خال عن الشاغل ( ومنهم من لم يجوزه ) فيكون حينئذ خلاء بالمعنى الاول دون الثاني والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب من قال بالسطح ان فيما بين أطراف الطاس على هذا المذهب بعداً موجوداً مجرداً في نفسه عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم فهناك بعدان الا ان الاول لا يجوز

( قوله لامتناع الخلاء ) بل لعدمه

( قوله مفيدة للظن ) أي في الصور الجزئية

( قوله الخلاء ) بمعنى البعد لا بمعنى المكان الخالي عن الشاغل

( قوله الا بعد الجسم الخ ) أي السطح الباطن القائم به

( قوله ولولا أنها مملوءة الخ ) فيه ما سبق من أنه لا يدل على المطلوب كما حققناه هناك

( قوله فاذا حل في مادة لجسم ) أي جسم تعليمي

خلوه عن انطباق الثاني عليه واما على القول بأن المكان هو السطح فليس هناك الا بعد الجسم الذي هو في داخل الطاس ( الثالث قال ابن زكريا في الخلاء قوة جاذبة ) للجسام ولذلك يمتس الماء في السراقات ) وينجذب في الزرافات كما مر ( وقال بعضهم فيه قوة دافعة ) للجسام ( الى فوق فان التخلخل الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلاء في داخله أعنى أن يتفرق أجزاؤه ويدخلها خلاء ) يفيد ( ذلك الجسم ) خفة ( دافعة له الى فوق والجمهور على أنه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق )

### حجج المرصد الثالث في الكيفيات

قدم مباحث الكيف على سائر المقولات لانه أصبح وجوداً من جميعها اذ منه المحسوسات التي هي أظهر الموجودات الا أنه قدم الكم عليها لما مر من أنه يعم الماديات والمجردات ( وفيه مقدمة وفصول ) أربعة ( المقصد في تعريفه وأقسامه ) الاولى ( أما تعريفه فانه عرض لا يقضى القسمة واللا قسمة اقتضاء أوليا ) أي بالذات ومن غير واسطة ( ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير وهذا ) التعريف ( رسم ناقص ) للكيف ( وهو الغاية في الاجناس العالية ) فانها لبساطتها على القول بامتناع تركيبها من أمور متساوية لاتحد أصلا ولا ترسم رسماً تاماً ( ويجوز ) تعريفها الرسمي ( بالأمور الوجودية والعدمية ) أيضاً ( بشرط أن تكون ) تلك الأمور ( أجلى ) مما يعرف بها من الاجناس العالية ( فلا يصح أن يقال ) مثلاً ( الجوهر ما ليس بعرض ) فان الجوهر والعرض يتساويان في المعرفة والجهالة فلا يجوز ذكر أحدهما في تعريف الآخر ( و ) لا أن يقال ( الكم ما ليس بكيف ولا أين الى آخر المقولات ) لانها

( قوله وهو الحق ) كما بينه الشيخ في الشفاء

( قوله لاتحد أصلا ) لا تاماً ولا ناقصاً لوجوب ذكر الجنس فيها ولا جلس لها

[ قوله والعدمية ] كالتعريف المذكور

( قوله والجمهور على انه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق ) أما بطلان القول الاول فلأن الخلاء لو كان فيه قوة جاذبة للجسم الى نفسه لكان يجب أن يمسكه عند وصوله اليه وان لا يمكنه من أن يفارقه وينفصل عنه على أن ابن زكريا ان أراد خلاء موهوماً فلا خلاء في السراقات حال الشغل بلقاء وان أراد خلاء موجوداً فما الفرق بين السراقات وغيرها وأما بطلان القول الثاني فلان الخلاء متشابه الاجزاء كما سبق فليس بعض أجزائه بالدفع منه الى آخر أولى من العكس فيلزم أن لا يسكن الجسم في الخلاء

ليست أجلى من الكم حتى تؤخذ في تعريفه فقولنا عرض يتناول الاعراض كلها (واحتزنا بقولنا لا يقتضي القسمة عن الكم) فانه يقتضي القسمة لذاته (وبقولنا) ولا يقتضي (اللاقسمة عن الوحدة والنقطة) المقتضيتين لها (عند من قال انهما من الاعراض) أي على القول بأنهما موجودتان في الخارج وأما على القول بأنهما من الامور الاعتبارية فلا حاجة الى هذا القيد لعدم دخولهما في العرض كما مررت اليه الاشارة (و) بقولنا (اقتضاء أوليا عن) خروج (العلم بمعلوم واحد) هو بسيط حقيق (و) العلم (بمعلومين) فان العلم الاول يقتضي اللاقسمة

[ قوله لا يقتضي القسمة ] أي قبول القسمة الفرضية لان الكم لا يقتضي نفس القسمة اذ يجوز ان لا يفرضها الفارض وقد سبق من المصنف ان قبولها لا ينا في فعليتها

[ قوله عن خروج الخ ] زاد لفظ الخروج لان القيد في حيز النفي يفيد الشمول والدخول

[ قوله العلم الخ ] والاصوات الآتية

[ قوله والعلم بمعلومين ] بل الكيفيات العارضة للسكيات أو لحملها كالسواد انقائم بالسطح أو الجسم والمعروضة لها كالاصوات الزمانية كلها خارجة بهذا القيد وفيه انه لا اقتضاء ههنا وانما هو قبول القسمة بالتبعية وأما مثال المتن أعنى قوله والعلم المتعلق بالمعلومين فلا اقتضاء ههنا لا باصالة وهو ظاهر ولا بالتبع اذ لا اقتضاء في المعلومين للقسمة وان أنصفا بها بخلاف المعلوم البسيط فانه لبساطته يقتضي اللاقسمة والعلم مطابق له فكون مقتضياً لها بالتبع ولا جعل ذلك جعل الامام في المباحث المشرقية والكتابي في شرح الملخص والشارح في حواشي شرح التجريد هذا القيد أعنى اقتضاء أولياء متعلقاً بيقضي اللاقسمة فقط وأما ما قيل انه مبني على أنه اذا اعتبر قبول القسمة واللاقسمة في العرض فلا بد من جعله متعلقاً

(قوله وبقولنا اقتضاء أوليا الخ) قيل تبعية الشارح للمصنف في جعل الاولية قيداً لمطلق الاقتضاء من غير تعرض لما عليه يدل على ارتضائه وجوب تعلق القيد المذكور بذلك المطلق فهذه مناقض لما ذكره في حواشيه على التجريد حيث صرح هناك بأن الاولية قيد لاقتضاء اللاقسمة وانه لا حاجة الى تقييد اقتضاء القسمة بذلك القيد والجواب التحقيري أن القسمة واللاقسمة انما اعتبرت في التعريف المذكور في هذا الكتاب بالنسبة الى نفس العرض فراده ههنا هو ان العلم المتعلق بمعلومين يقتضي انقسام ذلك العلم المتعلق وهو صحيح اذ لا يتعلق علم واحد بشخصي بمعلومين لكن ذلك الاقتضاء لهلقة بمعلومين لالذاته لان الكلام مبني على أن الحاصل في الذهن اشباح الماهيات لأنفسها كما أشار اليه في حواشي حكمة العين وأما في التعريف الذي ذكره في حواشي التجريد فانما اعتبرنا بالنسبة الى الموضوع ولا شك أن العلم المتعلق بمعلومين لا يقتضي انقساماً في محله فان النفس الواحد تدرك معلومات كثيرة مع انه لا انقسام في تلك النفس أصلاً بخلاف العلم بمعلوم بسيط فانه يقتضي اللاقسمة في محله اذ لولا لا انقسم ذلك العلم لان انقسام المحل يوجب انقسام المحال اذا كان حلوله فيه بحسب الذات ولكن لالذاته بل لبساطة معلومه فلا مناقضة بين الكلامين

لكن ليس اقتضاؤه أولياً بل بواسطة معلومة والعلم الثاني يقتضى القسمة كذلك فلولا تقييد  
 الاقتضاء بالأولية لخرجا عن الحد مع انهما من مقولة الكيف (وبالآخر) أى واحترزنا بالقييد  
 الآخر وهو قولنا ولا يكون معناه معقولاً بالقياس الى الغير (عن النسب) أى الاعراض  
 النسبية فانها معقولة بالقياس الى غيرها واما الكيفيات فليست معانيها في نفسها مقيسة الى  
 غيرها لما عرفت من أنها لا تقتضى لذاتها النسبة وقد ذكر بعضهم في موضع القيد الآخر قوله  
 ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فان الاعراض النسبية تتوقف تصوراتها على تصور  
 أمور آخر بخلاف الكيفيات فانها قد يستلزم تصورها تصور غيرها كالادراك والعلم والقدرة  
 والشهوة والغضب ونظائرهما فانها لا تصور بدون متعلقاتها أعني المدرك والمعلوم مثلاً لكن

### (عبد الحكيم)

بالاقتضاء مطلقاً وان اعتبر قبول القسمة واللا قسمة في محله على ما هو المنصوص في بعض العبارات فهو  
 متعلق بالاقتضاء المقيّد باللا قسمة لان عدم انقسام الحال يقتضى عدم انقسام المحل في الحلول السرياني  
 فالعلم بالبسيط يقتضى عدم انقسام النفس بخلاف انقسام الحال فانه لا يقتضى انقسام المحل فان المعلوم  
 المتعددة قائمة بالنفس مع عدم انقسامها فليس بشئ أما أولاً فلانه مبنى على ان يكون قيد في محله متعلقاً  
 بالقسمة واللا قسمة أى لا يقتضى انقسام المحل ولا عدم انقسامه اقتضاء أولياء ولا يخفى فساد لانه حينئذ  
 لا يخرج البقعة بقيد اللا قسمة لانها لا تقتضى عدم انقسام محلها أعني الخط بل عدم انقسام نفسها فهو  
 ظرف مستقر حال من فاعل يقتضى أى لا يقتضى حال حصوله في محله وفائدته ان المعتبر عدم الاقتضاء  
 بحسب الوجود الخارجي دون الذهني والا لم يخرج السكم لان اقتضاه القسمة ليس في الذهن والا لم يمكن  
 تصوره بدون تصور القسمة وأما ثانياً فلان في الحلول السرياني المحل والحال متلازمان في الانقسام وعدمه  
 الى الاجزاء المتباينة في الوضع فلقول بالفرقة وهم لا يقال الكيفيات اما مركبة في الخارج فتسكون  
 مقتضية للقسمة أو بسيطة فتسكون مقتضية للقسمة فلا يكون التعريف صادقا على شيء من أفراد المعروف  
 لانا نقول التركيب يبطل بالقسمة فلا يكون مقتضياً لها لان المقتضى يجمع المقتضي والبساطة الخارجية  
 تقتضى ان لا يكون لها جزء خارجي لان لا ينقسم فان السواء بسيط في الخارج منقسم بحسب انقسام المحل  
 (قوله معقولة بالقياس الى غيرها) لاقتضاها النسبة الموجبة لكونها معقولة بالقياس الى ما ينسب اليه  
 (قوله لا تقتضى لذاتها النسبة) وان كانت عارضة لها

(قوله على تصور غيره) المراد بالغير الامر الخارج كما هو المتبادر فلا يلزم خروج الكيفيات المركبة  
 [قوله فان الاعراض النسبية الخ] هذا على تقدير كون النسبة ذاتياً لها ظاهر وأما على تقدير  
 عروضها لها فلا لان تصور المعروض لا يتوقف على تصور العارض ولاجل هذا عدل عنه الى قوله ولا  
 يكون معناه معقولاً بالقياس الى الغير

ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقةات معلولة لها كما في النسب بل تصوراتها موجهة لتصورات متعلقاتها فانها تعقل العلم أولاً ثم تدرك متعلقه وكذا الحال في الكيفيات المخصوصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والتثليث والتربيع وكالجزئية والكمية واعتراض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة بالحدود والرسوم (واما أقسامه فهي أربعة) الكيفيات (المحسوسة) (و) الكيفيات (النفسانية) (و) الكيفيات (المتخصصة بالكميات والاستعدادات) أي الكيفيات الاستعدادية (ومأخذ الحصر) في هذه الاربعة (هو الاستقراء) والتتبع (ومنهم من أراد

[ قوله معلولة لها ] أشار الى ان المراد في التوقف الذي يقتضى التقدم لا الاستنزام

[ قوله وكذا الحال ] أي في انها موجهة لتصورات متعلقاتها غير متوقفة عليها

( قوله وكالجزئية والكمية ) العدد المضروب في نفسه يسمى جذراً والحاصل منه مجذوراً وإذا

ضرب ذلك العدد في الحاصل من ضرب نفسه يسمى كعباً والحاصل مكعباً

( قوله واعتراض عليه الخ ) والجواب ان المراد بالتوقف امتناع حصول تصورها بدون الغير لا مجرد

الترتب والحصول به والتصورات المكتسبة يمكن حصولها بالبداهة ورسوم أخرى

( قوله بل تصوراتها موجهة لتصورات متعلقاتها ) فيه أن حال الاعراض النسبية على المذهب المشهور

هو أن النسبة لازمة لها لازمية ولذلك يقال تصورها يستلزم تصور غيرها وبوجهه وأما التوقف فممنوع

[ قوله وكالجزئية والكمية ] أعاد الكاف لكونها من العوارض العددية لا المقدرية والعلم انه اذا ضرب

عدد في نفسه فذلك العدد هو الجذر والحاصل المجذور والمربع أيضاً ثم اذا ضرب ذلك الجذر في ذلك

الحاصل فما حصل هو المكعب فالأثنان جذر الاربعة وكعب الثمانية

[ قوله واعتراض غايه بخروج الكيفيات المكتسبة الخ ] قيد بالمكتسبة لظهور النقص بها وان كان كل

كيفية مركبة كذلك لان تصور الكل موقوف على تصور الجزء فان قلت الامور النسبية لو كانت

مكتسبة متوقفة تصوراتها على تصورات معرفاتها لم تعد نسبية بهذا الاعتبار بل باعتبار أن تعقل ذاتها

ضرورية كانت أو مكتسبة بالقياس الى تعقلات أمور أخرى وهذا المعنى لا يتحقق في الكيفيات المكتسبة

وأيضاً المراد بالغير هو الغير حقيقة والتغاير بين الحد والحدود اعتبارى كما حقق في موضعه قلت أما الاول

فلا يفيد لان حاصل الاعتراض عدم شمول التعريف بمنطوقه ايها فكيف يفيد ان عد الاعراض النسبية

المكتسبة نسبية بهذا الاعتبار لا باعتبار كذا اللهم الا أن يقال حاصله أن كون نسبيتها بذلك الاعتبار قرينة

على أن المراد بالغير في تعريف الكيف الخارج على انه لا يدفع الاعتراض بالاعراض المكتسبة بالرسوم

اللهم الا أن يضم أيضاً أن المراد عدم توقف كنه حقائقها وأما الثاني فلأن الاعراض بالنسبة الى كل جزء

من أجزاء الحد والتغاير حينئذ حقيقى بالنسبة الى مجموع الحد وحمل الغير على اصطلاح المتكلمين

لا يلائم اليه في هذا المقام



اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها (أربعة) (الاول) وهو أجودها (انه) أى الكيف (اما أن يختص بالكم أولاً) يختص به (وهذا) الذى لا يختص بالكم (اما محسوس) بأحدى الحواس الظاهرة (أولاً وهذا) الذى ليس محسوساً بها (اما استعداد نحو الكمال أو كمال) وهذا الاخير هو الكيفيات النفسانية (قلنا ولم قلتم أن الكمال) الخارج من القسمة (هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال لفير ذوات الانفس) فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوساً ولا يكون حقيقته استعداداً جاز أن يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غايته (انا لم نجد له قائل هو الاستقراء فلنعول عليه أولاً) حذفاً لمؤنة التردد (الثانى) من وجوه الحصر (وقال ابن سينا) في الشفاء الكيف (ان فعل بالتشبيه) أى ان صدر عنه ما يشبهه (فمحسوس) كالحرارة فانها تجعل ما يجاور محلها حاراً وكالسواد فانه يلتصق بشبهه في العين وهو مثاله بخلاف الثقل فان فعله في الجسم هو التحريك وليس ثقلًا قال الامام الرازى هذا تصريح من ابن سينا باخراج الثقل والخفة

(قوله حذفاً لمؤنة التردد) لاثباته لان المقصود بالترديد ضبط الاقسام وسهولة الاستقراء فان القسم المرسل يحتاج الى الاستقراء دون غيره  
(قوله كالحرارة) وكذا الحال في المدوقات والمشمومات والمسموعات فانه يتكيف الاعضاء التى فيها الحواس بكيفية مدركتها

(قوله فانه يلتصق بشبهه الخ) ليس المراد منه القاء الصورة الادراكية للسواد لانه يستلزم ان يكون جميع الادراكات داخلية في الكيفيات المحسوسة بل يتكيف العين بنفسه فان الناظر الى الخضرة مثلاً اذا نظر الى غيرها يحس لونه مخلوطاً بالخضرة لتكيف العين والخيال بهما  
[قوله فان فعله في الجسم] أى في جسمه كذا في الشفاء  
(قوله هو التحريك) وأما مدافعة ما يجاوره بتحريك جسمه وان كان فعله بالواسطة لكنه ليس

[قوله الكيف ان فعل بالتشبيه الخ] قيل ان أراد الحصر فلا يستقيم لان الحرارة تفعل التنفريق أيضاً وان أراد الاطلاق فالتقليل يفعل شبهه في الحس المشترك عند الحس كما يلتصق السواد بشبهه في العين وأجيب بأن تأدى الثقل الى الحس المشترك فرع كونه محسوساً بالحس الظاهر وذلك أول المسئلة فتأمل  
(قوله بخلاف الثقل الخ) من اخراج الثقل يفهم اخراج الخفة ولهذا قال الامام وهذا تصريح من الشيخ باخراج الثقل والخفة فان قلت الخفة مثلاً اما مدافعة صاعدة أو مبدؤها وأياً ما كان فقد يعطى الجسم الملاقي لمحلها مدافعة أو مبدؤها كالميدان الموضوع على الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء قلت الخفة المدافعة أو مبدؤها الطبيعيات ولا يعطى الجسم الملاقي ايها

عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم انه عند شروعه في الكيفيات المحسوسة نص على أن الثقل والخفة منها اذا لا يجوز ادخالهما في الكم ولا في مقولة أخرى سوى الكيف ولا يمكن ادخالهما أيضاً في الانواع الثلاثة الاخرى من هذه المقولة وهذا كما تراهم مناقضة بين كلاميه (والا) وان لم يفعل بالتشبيه (فان تعلق بالكم فذاك) هو المختص بالكميات (والا) وان لم يتعلق بالكم (فالجسم) أي فيكون نبوته للجسم (إمام من حيث كونه جسماً طبيعياً) فقط وهو القوة الفعلية والانفعالية أعني الاستعداد (أو نفسانياً) أي من حيث أنه جسم ذونفس وهو المختص بذوات الانفس (قلنا لم قلت ان) الكيفيات (المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه) فانه ممنوع كيف (وينتقض) هذا الحكم الكلي (بالثقل والخفة) كما عرفت (ولم قلت ان غيرها) أي غير المحسوسة من الكيفيات (ليس كذلك) أي ليس فاعلاً بالتشبيه فانه غير معلوم (وأيضاً فقد اعترف) ابن سينا في طبيعيات الشفاء (أنه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه) فلا يصح حينئذ التقسيم المذكور لاقتضائه أن يجوز خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة (الثالث) من وجوه الحضر وهو أيضاً مذکور في الشفاء أن يقال الكيف) اما أن يتعلق بوجود النفس وذلك بأن يكون للنفس أو للأجسام من حيث أنها ذوات النفوس (أولاً) يتعلق بوجود النفس (والثاني) اما ان يتعلق بالكمية

بثقل اذ هو عبارة عن المدافعة الطبيعية كذ قيله وفيه ان الحرارة في المجاور أيضاً كذلك والصواب ان يقال لم يصدر عن الثقل المدافعة بلا واسطة بل بواسطة التحريك والمراد ان يكون فعله التشبيه بلا واسطة

( قوله اذ لا يجوز ادخالهما في الكم الخ ) في الشفاء يظن بهما انهما من باب الكمية

( قوله ولا يمكن ادخالهما الخ ) في الشفاء قد يظن بهما انهما من باب القوة واللا قوة

( قوله مناقضة بين كلاميه ) لا مناقضة لان المقصود أولاً مجرد بيان وجه الضبط كما صرح به والمقصود

آخره تحقيق كونهما من جملة المحسوسات

( قوله وينتقض الخ ) قد عرفت اندفاعه

( قوله فانه غير معلوم ) لو قيل مراده ان علم ان فعله بالتشبيه فمحسوس وان لم يعلم الخ اندفع هذا المنع

[ قوله بان يكون للنفس ] كالعلم والقدرة والارادة

[ قوله أو للأجسام الخ ] كالحياة واللذة والالم والصحة والمرض

( قوله أما من حيث كونه جسماً ) أورد عليه جواز كيف للحيثيتين مدخل في نبوته للجسم وليس

بشيء لان القسم الثاني هذا بعينه

أولاً) يتعلق بها (والثاني اما استعداد أو فعل قلنا ولم قلت ان الاخير) أعني الفعل هو الكيفيات (المحسوسة) لجواز أن يكون كيفية هويتها الفعل دون الاستعداد ولا تكون محسوسة (الرابع) من تلك الوجوه وقد ذكره في الشفاء أيضاً لكنه زيفه بما ستعرفه أن يقال الكيف (اما أن يفعل بالتشبيه) كما مر (أولاً والثاني اما ان لا يتعلق بالاجسام) بل بالنفوس (أو يتعلق) بالاجسام (والثاني اما من حيث الكمية أو الطبيعة) أي يتعلق بالاجسام اما من حيث كميتها أو من حيث طبيعتها والقسم الاخير هو الاستعداد نحو الفعل أو الانفعال (ولا يخفى ما فيه) وهو مامر في الوجه الثاني من أنه لم يثبت ان المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه الي آخره (مع أنه) مزيف بما ذكر في الشفاء من أنه (يضع الكيفية المختصة بالاعداد) العارضة للمجردات فان هذه الكيفية كالزوجية مثلاً غير مندرجة في التقسيم لانها غير عارضة للاجسام

### ❦ الفصل الاول في الكيفيات المحسوسة ❦

قدمها لانها أظهر الاقسام الاربعة (وهي ان كانت راسخة) أي ثابتة في موضوعها بحيث يعسر زوالها عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل (سميت انفعاليات والاولى) وان لم تكن راسخة كصفرة الوجل وجمرة الخجل (فانفعالات وانما سميت) الكيفيات (الاولى بذلك) الاسم الذي هو الانفعاليات (لوجهين الاول انها محسوسة والاحساس انفعال للحاسة) فهي سبب

[ قوله يضع الكيفية الخ ] في الشفاء فان لم يدخل تلك الكيفيات في هذه المقولة وكانت الكيفيات ما يمرض للجواهر الجسمانية فيجب ان ينقسم على نحو ما قلنا

[ قوله بالاعداد العارضة للمجردات ] قيل عليه اذا ثبت عروض العدد للمجردات لم يكن علم الحساب المباحث عن أحوال العدد من الرياضيات لتصريحهم بأن البحث فيها عن أحوال ما يستغنى عن المادة في الذهن لاني اخرج أجيب بأن الحساب ليس ينظر فيه في العدد مطلقاً بل من حيث لا يوجد الا في العدد المقارن للمادة كما يدل عليه تتبع مباحثه

[ قوله لانها غير عارضة للاجسام ] فان قلت هذا منافي لما سبق من تخصيص الشارح في أول المرصد للكيفيات بالماديات قلت قد نهناك في أوائل مباحث الكم أن المراد عدم عروضها للمجردات أولاً وبالذات ويمكن أن يقال في دفع الاعتراض بضيق الكيفية المذكورة أن المراد اما ان لا تتعلق بالاجسام بدون النفس أصلاً أو تتعلق بها في الجملة وان لم تختص به وكيفيات العدد كذلك فلا تضع

للانفعال ومتبوعة له ( الثاني أنها تابعة للمزاج ) التابع للانفعال ( اما بشخصها كحلاوة العسل )  
 فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الذي حدث بانفعال وقع في مادته ( او بنوعها كحرارة النار  
 فانها وان كانت ثابتة لمسيط ) لا يتصور فيه انفعال ( فقد توجد ) الحرارة التي هي نوعها  
 ( في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل ) والفلفل فان حرارتهما تابعة لمزاجهما المستفاد  
 من انفعال وقع في موادها ولما كان القسم الاول متبوعا للانفعال من وجهه وتابعاً له من  
 وجه آخر نسب اليه ( ثم انهم سمو القسم الثاني انفعالات ) مع ثبوت هذين الوجهين  
 فيها ( لانها لسرعة زوالها أشبهت الانفعالات ) والتأثرات المتجددة الغير القارة ( فسميت  
 بها تمييزاً لها ) عن الكيفيات الراسخة وتنبها على تلك المشابهة ثم أشار الى سبب آخر في  
 التسمية بالانفعالات فقال ( وهو ) أي القسم الثاني ( يشارك القسم الاول في سبب التسمية )  
 بالانفعاليات كما أشرنا اليه ( لكن حاولوا التفرقة ) بين القسمين ( فخرم ) القسم الثاني ( اسم  
 جنسه ) الذي هو الانفعاليات تنبها على قصور فيه ( لما قلنا ) من سرعة زواله كأنه ليس من  
 ذلك الجنس بل أدنى منه فنقص من الاسم شيئاً ثم أطلق عليه الباقي ( وأنواعها ) أي أنواع  
 الكيفيات المحسوسة ( خمسة بحسب الحواس الخمس ) الظاهرة ( النوع الاول المماسات )  
 المسماة بأوائل المحسوسات لوجهين أحدهما عموم القوة الالامسة اذ لا يخلو عنها حيوان لان

( قوله فسميت بها ) بطريق المجاز أو النقل كذا في الشفاء  
 [ قوله ثم أشار ] كلام على سبيل الاستئناف أو عطف على قوله لانها لسرعة زوالها كأنه قيل اذ  
 هو لسرعة الخ وهو يشارك الخ  
 ( قوله فخرم القسم الثاني ) على صيغة المجهول من حرمة التي يحرمه اذا منعه اياه كذا في الصحاح  
 وكان الظاهر فخرموه الا أنه ترك الفاعل لعدم تعلق الغرض به  
 [ قوله فنقص الخ ] فإلى هذا لا استعارة ولا نقل  
 [ قوله لوجهين الخ ] حاصل الوجه الاول عمومها من حيث الادراك فيكون أقدمها ادراكا وحاصل  
 الوجه الثاني عمومها من حيث الوجود فيكون أقدمها وجودا

[ قوله أو بنوعها كحرارة النار ] مبنى على المختار عند البعض من اتحاد الحرارة بالنوع أو المراد بالنوع  
 أعم من النوع الاضافي  
 [ قوله المسماة بأوائل المحسوسات ] أي أقدمها في المحسوسة وأظهرها وكل من الوجهين يدل عليه أما  
 الاول فلا أنه يفيد أن كلا من الحيوانات يدركها وأما الثاني فظاهر

بقاء باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه فلذلك جعلت هذه القوة منتشرة في أعضائه وأما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر والثاني أن الاجسام العنصرية لا تخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تخلو عن سائر المحسوسات والسرفية أن الابصار يتوقف على توسط جسم شفاف أى خال عن الالوان لئلا تشتغل الحاسة به فلا تدرك كيفية المبصر على ما يذبني والذوق يتوقف على رطوبة لعابية خالية عن الطعوم والشم يتوقف على جسم يشكف بالرائحة أو يختلط بأجزاء من حاملها والسمع يتوقف على ما يحمل الصوت اليه فلا بد أن يكون في نفسه خاليا عنه بخلاف اللمس فإنه لا حاجة به الى متوسط

( قوله باعتدال مزاجه ) الدوى وأما بقاء الشخص فنوط به الصحة

( قوله في أعضائه ) أى في ظاهر جميع الاعضاء غير مختصة بعضو معين كسائر الحواس لان اللمس

واجب في كل منها

( قوله كالخراطين ) هو الدود الاحمر الذى يوجد في عمق الارض ويقال له معاء الارض

( قوله وكالخلد ) بضم الخاء المعجمة وسكون اللام كورموش

( قوله فإنه لا حاجة به الى متوسط الخ ) وأما الحبل فلا يشترط خلوه عن الكيفية المدركة في شئ

من الحواس الخمسة بل الواجب تكيفه بالضد أو بفرد أضعف مما يدركه فان تكيفه بالقوى أو المساوى

يمنع ادراك كيفية المحسوس على ما يشهده التجربة

( قوله منتشرة في أعضائه ) الا ما يكون عدم الحس أنفع له كالكبد والطحال والكلية على ما تقرر في موضعه

( قوله كالخراطين الخ ) الخراطين هو الدود الاحمر الذى يوجد في عمق الارض يقال له معاء الارض

والخلد بضم الخاء المعجمة وسكون اللام ضرب من الفأر يقال له بالفارسية كورموش وقد يقال عدم

كون سائر المشاعر بمرتبة الالامة من الضرورة لا يستلزم الاجواز الخلو عنها لا وقوعه قطعاً فيجوز أن

يكون سائر مشاعر تلك الحيوانات ضعيفة لا مفقودة بالكلية

( قوله خالية عن الطعوم ) لتؤدي طعم المذوقة الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط

الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء المأكولة والمشروبة الا مشوية بذلك الخلط ألا يرى أن المحموم يجد

طعم العسل مرّاً

( قوله بخلاف اللمس فإنه لا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن المعسوسات ) قيل غلبه كما أن

تكيف المتوسط بالكيفيات المذكورة يمنع الادراك على ما يذبني فافتقت الحكمة خلوه عنها كذلك تكيف

الحل أيضاً مانع كما ان تكيف محل الشم براحة يمنع ادراك رائحة أخرى فالسر المذكور يقتضى أن يكون

حتى يلزم خلوّه عن الملموسات (وفيه) أي في هذا النوع (مقاصد) خمسة (الاول في الحرارة) كما أن الملموسات سميت أوائل المحسوسات لما عرفت كذلك الكيفيات الاربع أعني الحرارة وما يقابلها والرطوبة واليبوسة سميت أوائل المدرجات لثبوتها للبدائيات العنصرية وتحصل المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع على هذه الاربع وانما لم يذكر في العنوان البرودة مع كونها مذكورة في هذا المقصد لوقوع الاختلاف في كونها وجودية (وفيها) أي في الحرارة (مباحث) خمسة (أحدها في حقيقتها قال ابن سينا) في الشفاء (الحرارة هي التي تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس) أي هي تجتمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات أيضاً كذا ذكره في كتابه (و) بيان (ذلك أن الحرارة فيها قوة مصعدة) أي محرّكة الى فوق لانها تحدث في محلها الخفة المقتضية لذلك (فاذا أثرت الحرارة في جسم مركب من أجزاء مختلفة باللطافة والكثافة) أي في رقة القوام وغلظه (ينفعل) الجزء (اللطيف منه) أي من ذلك الجسم انفعالا (أسرع) فيقبل الحرارة وتحدث فيه الخفة قبل غيره (فيتبادر الى الصمود اللطيف فاللطيف دون الكثيف) فانه لا ينفعل الا ببطء وربما لم تفده الحرارة خفة تقوي على تصعيده (فيلزم منه بسببه) أي بسبب ما ذكر من حال اللطيف

(قوله أي هي تجمع الخ) فعني العكس خلاف ما ذكر

(قوله كذا ذكره في كتابه) أي حملنا العكس على خلاف المتبادر لانه المذكور في كتابه وان وقع

في كلام البعض ان البرودة تجمع المختلفات كما في الزيد وتفرق المتماثلات كما في شقاق الارض في شدة البرد

محل اللبس أيضاً خالياً عن الكيفيات الملموسات والا فالفرق تحكم فالجواب أن العقل لا يحكم بوجود خلو محل اللبس عن الكيفيات الملموسة بأسرها كيف وتكيف اليد بالحرارة لا يمنع ادراك البرودة في الملموس مثلاً بخلاف تكيف المتوسط بين الرائي والمرئي بشيء من الالوان مثلاً والتجربة شاهدة بذلك

(قوله لثبوتها للبدائيات العنصرية الخ) لا يلزم أن يسمى الخشونة والملاسة والاطافة والكثافة مثلاً أوائل

الملموسات أيضاً بناء على ثبوتها للبدائيات العنصرية اذ لا يلزم الاطراد في وجه التسمية كما حقق في موضعه

(قوله أي هي تجمع الخ) وجه اطلاق العكس بالنسبة الى الحكم الاول أعني تفرق المختلفات ظاهر

لان جميع غير المتشاكلات عكس تفريقها أي خلافاً وأما بالنسبة الى الحكم الثاني فبالنظر الى متعلق

الجمع ولما كان هذا مخالفاً لما يتبادر من لفظ العكس فان المفهوم الظاهر منه أن البرودة تجمع المختلفات

وتفرق المتماثلات أي تفسيره بقوله كذا ذكره في كتابه هذا ثم وجه جمع البرودة بين المذكورات انها اذا

أثرت في المركب المتخالف الاجزاء مثلاً أوجبت تكاثفها والنصاق بعضها ببعض ومنعت عن تفارقها

والحاصل أن الحرارة توجب تسهيل الرطوبة المتجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها

والكثيف عند تأثير الحرارة فيهما (تفريق المختلفات) في الحقيقة وهي تلك الاجسام المتخالفة في اللطافة والكثافة التي تألف منها المركبة الاجسام (ثم تلك الاجزاء) بعد تفرقها (تجتمع بالطبع) الى ما يجانسها لان طبائنها تقتضي الحركة الى أمكنتها الطبيعية والانضمام الى أصولها السككية (فان الجنسية علة الضم) كما اشتهر في الالسنه (والحرارة معدة للاجتماع) الصادر عن طبائنها بعد زوال المانع الذي هو الالثنام (فنسب) الاجتماع (اليها) كما تنسب الافعال الى معداتها (ومن جعل هذا) الذي ذكره ابن سينا من أحوال الحرارة (تعريفاً للحرارة) فقد ركب شططا) أي بعداً عن الصواب وتجاوزاً عنه (لان ماهيتها أوضح من ذلك) المذكور فان كثير آ من الناس يعرفونها مع عدم شعورهم بما ذكر من حكمها (ولان ذلك الحكم) المذكور الذي هو الآتار المخصوصة (لا يسلم الا باستقراء جزئياتها) فانها ما لم تستقرأ جزئياتها لم يعرف كون هذه الآتار خاصة شاملة لها (فعرقتها) أي معرفة هذه الآتار وثبوتها للحرارة (موقوفة على معرفة الحرارة) فتعريفها بهذه الآتار دور لا يقال يكيفينا في تتبع جزئياتها والاطلاع على أحوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما فاذا عرفت بها افادت معرفتها بوجه أكل فلا دور لانا نقول الاحساس بجزئياتها كاف في

(قوله معدة للاجتماع) أي مهيأة له وليس المراد المعنى الاصطلاحي اذ لا يتمتع اجتماع الحرارة مع

الاجتماع الصادر عن طبائنها

(قوله فان كثيراً الخ) فيكون تعريفها بذلك تعريفنا بالاخفى

(قوله لانا نقول) جواب بتغيير الدليل يعني انما كان التعريف بذلك الحكم ركوب الشطط لان

(قوله فان كثيراً من الناس الخ) قيل عليه معرفة السككة لا يمنع تعريفه بوجه آخر ولعل من

عرفها قصد ذكر رسمها لتعرف بوجه آخر أيضاً أجب بأن المقصود من التعريف تصوير الماهية بكنهها

أي بوجه أكمل فاذا كانت الماهية بكنهها معلومة لم تنجح الى التعريف ثم قد يذكر بعض أحوالها وآثارها

لمزيد تمييز لها كما ذكره الشارح فان شارح المقاصد في بحث عدم حريان الاكتساب في التصورات عند

الامام محمولية الذات لازمة فيما يطلب تصويره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض

له كان ذلك بالدليل لا بالتعريف وقد عرفت ما فيه فيما سبق فالاولى أن يقال في ابطال كونه رسماً حقيقياً

أن الرسم هو التعريف بين بل لازم ينتقل الذهن منه الى ماهية المرسوم الملزوم وما ذكره ليس كذلك اذ

لا يلزم من فهم التفريق بين المختلفات والجمع بين المتشكلات فهم أن المؤثر في ذلك هو الحرارة كذا

ذكره الأبهري

(قوله لانا نقول الاحساس الخ) حاصل الجواب أن المناقشة المذكورة ليست بغضرة في أصل المقصود



معرفة ماهيتها ألا تري الى ما ذكره المحققون من أن المحسوسات لا يجوز تعريفها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن أن تعرف الا باضافات واعتبارات لازمية لها لا يفيد شيء منها معرفة حقائقها مثل ما تفيد الاحساسات بمجزياتها فالمقصود بذكر خواصها وآثارها في بيان حقائقها مزيد تمييز لها عما عداها لا تصور ماهيتها (واعلم أن هذا) الذي ذكرناه من آثار الحرارة في الجسم المركب من الاجزاء المختلفة في اللطافة والكثافة (انما يثبت اذا لم يكن الالتئام بين بسائط ذلك المركب شديداً) حتى يمكن تفريق بعضها عن بعض (وأما اذا اشتد الالتئام) بين تلك البسائط (وفوى التركيب) فيما بينها (فالنار) بجزئياتها (لا تفرقها) لوجود المانع عن التفريق وحينئذ (فان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة) في ذلك الجسم (مقاربة) في الكمية (كما في الذهب افادته الحرارة سيلانا) وذوبانا (وكما حاول) اللطيف (الخفيف صعوداً منعه) الكثيف (الثقل عن ذلك) فحدث بينهما تمنع وتجاذب فيحدث

الاحساس بمجزياتها الخ

(قوله مثل ما تفيد الاحساسات الخ) فانه اذا حذف عن صور الجزئيات تشخصاتها حصل حقائقها بنفسها وهو علم بالكنه الاجمالي الاقوى من تصوراتها بالوجوه نعم لو عرف بالذاتيات لكان أقوى من ذلك العلم لكن الاطلاع عليها في الحقائق متعذر وما قيل انه يجوز ان يقصد من التعريف علم الشيء بالوجه وان كان العلم بحقيقته حاصلًا فجوابه ان ذلك في الحقيقة تصديق بثبوت الوجه ولا يصير آلة لتحصيل ما ليس بحاصل

(قوله وحينئذ) أي حين لا يفرقها النار ففيه تفصيل

(قوله مقاربة في الكمية) التقارب في الكمية دليل التقارب في القوة لكون القوي متشابهة في العناصر لبساطتها وانما لم يقل متساوية لانتفاء المعتدل الحقيقي سواء قلنا بامتناعه أولاً

وهو عدم تجوز التعريف بها فان ذلك التجوز فاسد اذ لا حاجة الى التعريف أصلاً فان الاحساسات بمجزياتها بعد النفس لمعرفة الماهية الكلية على وجه لا يحصل ذلك من تعريفاتها فيفيض عليها تلك المعرفة من المبدأ الفياض ومن ههنا يقال العام أعرف عند العقل من الخاص اذا كانت افراده محسوسة سواء كان العام ذاتياً للخاص أم لا لان العام أكثر افراداً فيكون الاحساس بها أوفر وفيضانه المترتب على الاستعداد الحاصل من الاحساسات المتعلقة بمجزياته أقرب فيكون أعرف

(قوله مقاربة في الكمية) لاشك أن المعتبر في هذا القسم أن تكون الاجزاء اللطيفة والكثيفة متقاربة في القوة بعد تأثير الحرارة فيها فكان التقارب في الكمية ينبىء عن التقارب في الكيفية فاكتفى به

من ذلك حركة دوران) كما نشاهد في الذهب من حركته السريعة المعجبية في البوقية (ولولا هذا العائق) أعنى شدة الالتصاق والالتصام بين أجزاء الذهب (لفرقها النار) كما تفرق أجزاء جسم لا يشتد التصامها (وليس عدم الفعل) الذي هو التفريق (لوجود العائق) عن ذلك الفعل في الذهب ونظائره (دليلاً على أن النار ليس فيها قوة التفريق) بحرارتها لأن تخلف الفعل عن المقتضي بسبب ما يمنعه منه جائز بالضرورة (وان غلب اللطيف) على الكثيف (جداً) أي غلبة تامة (فيصعد) اللطيف حينئذ (وبستصحب) معه (الكثيف) لقلته (أي قلة الكثيف) وفي بعض النسخ لقلته أي لغلبة اللطيف على الكثيف (كالنوشادر) فإنه إذا أثرت فيه الحرارة صعد بالكيفية (أولاً) يغلب اللطيف بل يغلب الكثيف لكن لا يكون غالباً جداً (نفثيده) الحرارة إذا أثرت فيه (تلييناً) كما في الحديد وان غلب الكثيف جداً لم يتأثر) بالحرارة فلا يذوب ولا يلين (كالطلق) فإنه يحتاج في تليينه إلى حيل يتولاها أصحاب الأكسير من الاستعانة بما يزيد اشتعالاً كالكبريت والزرنيخ ولذلك قبل من حل الطلاق استغنى عن الخلق (تنبيه) على ما علم مما قررناه في تفسير الحرارة وهو أن يقال (الفعل الاول لها) أي للحرارة هو (التصعيد) والتحرك إلى الفوق بسبب ما تفيد من الميل المصعد (والجمع

(قوله حركة دوران) فإن كل واحد منها لا يقوي على جذب الآخر على الاستقامة لتعادلهما في القوة فيجذبه على الدوران ويصعد كما يشاهد في البوقية ارتفاع أجزاء الذهب في وسطها (قوله جائز) أي ليس بممتنع واقتصر على الجواز مع كونه واجباً لكفايته فيما هو المطلوب (قوله وان غلب اللطيف جداً) بقى ان يكون اللطيف غالباً لا جداً فاعله داخل في التقارب

(قوله بسبب ما يمنعه منه الخ) ان قلت بل التخلف حينئذ واجب والالم يكن المانع مانعاً فكان الصواب تبديل الجائز بالواجب قلت هذا انما يرد لو كان الجواز بمعنى الامكان الخاص ولا نسلم ذلك بله الجائز هنا بمعنى غير الممتنع أو المراد الامكان العام المقيّد بجانب الوجود ولو سلم فالامكان الخاص هنا راجع إلى وجود المانع فلا محذور

(قوله بل يغلب الكثيف الخ) ظاهر النفي المتوجه إلى غلبة اللطيف على الكثيف جداً يشمل غلبته في الجملة ويشمل أيضاً صورة التساوى وغلبة الكثيف جداً أو في الجملة فبعض هذه الصور مذکور بحكمه صريحاً وبعضها اما مندرج في التقارب أو غير معلوم التحقق

[قوله الفعل الاول لها التصعيد] سياق كلامه يدل على أن الفعل الاول لها التخفيف أي احداث الحمة

فأولية التصعيد بالتقياس إلى الجمع والتفريق

والتفريق لازمان له ) فانه اذا حدثت الحرارة في الجسم المركب بمجاورة النار مثلاً تحرك  
 الاقل للتصعيد قبل الابطأ وتحرك الابطأ قبل العاصي فيلزم من هذا تفرق تلك الاجزاء  
 المتخالفة ثم اجتماعها مع أجناسها بمقتضى طباعها كما مر ( ولذلك ) أي ولما ذكرنا من أن  
 الفعل الاول للحرارة هو التصعيد المستتبع للتفريق والجمع ( قال ابن سينا في ) كتاب  
 ( الحدود انها كيفية فعلية ) أي تجمل محلها فاعلا لمثلها فيما يجاوره فان النار تسخن ما يجاورها  
 ( محرّكة لما تكون ) تلك الكيفية ( فيه الى فوق لاحداثها الخفة ) المقتضية للصعود ( فيحدث  
 عنه ) أي عن التحريك الى فوق وهو التصعيد ( ان تفرق ) الحرارة ( المختلفات وتجمع  
 المتماثلات ) لما عرفت ( وتحدث ) أي ومن أحوال الحرارة انها تحدث ( تخلخلاً من باب  
 الكيف ) وهو رقة القوام ويقابله التكاثف من باب الكيف وهو غلظ القوام ( و ) تحدث  
 أيضاً ( تكاثفاً من باب الوضع ) وهو اندماج الاجزاء المتعدة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج  
 الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلخل من باب الوضع وهو أن تنفث تلك الاجزاء  
 ويدخلها الجسم الغريب ( لتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف ) هذا نشر لما تقدم فان الحرارة  
 تحلل الكثيف المنجمد فتفيد الجسم رقة القوام وتصعد اللطيف وتخرجه من بين أجزاء  
 الكثيف فينضم اللطيف الى جنسه وتجتمع أجزاء الكثيف أيضاً فيحدث التكاثف من  
 باب الوضع في كل منهما وانما أورد الضمير مذكراً اما بتأويل المذكور واما الرجوعه  
 الى المذكر أي لتحليل الحار بحرارته الكثيف ( وربما يورد عليه ) أي على ما ذكرنا من ان

( قوله أي تجمل محلها الخ ) ادفع بهذا التفسير ما قاله الامام من ان قوله فعلية مستدرك لكن  
 تفسير الفعلية بما ذكره الشارح قدس سره مما لا قرينة عليه فان الفعلية في مقابلة الانفعالية في اطلاقاتهم

[ قوله قال ابن سينا في كتاب الحدود انها كيفية فعلية محرّكة ] قال الامام في المباحث المشرقية واعلم  
 أن قوله كيفية فعلية محرّكة فيه نظر لان المراد من الكيفية الفعلية الكيفية التي تؤثر في أمرها والمفهوم  
 من المحرك انه الذي يؤثر في أمرها هو الحركة فيكون الدال على مفيد الحركة دالاً بالتضمن على المفيد  
 المطلق فقوله كيفية فعلية محرّكة نازلة منزلة ما يقال انه جوهر جسماني حيواني في كونه مكرراً فالاولي حذفه  
 [ قوله فيحدث التكاثف من باب الوضع ] قيل ويحدث التكاثف من باب الكيف في هذه الصورة

أيضاً لان الاجزاء اللطيفة اذا خرجت من بين فلا شك في حصول غلظ القوام للباقي فتأمل  
 [ قوله وربما يورد عليه الخ ] قد يجاب بأن ما ذكر من حكم الحرارة لتمييزها عن البرودة وقد حصل  
 ولا بدح في المقصود ما ذكر من انه قد يفرق المتماثلات أيضاً

النار تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات كاجزاء الماء ) فانها متماثلة ( وتصددها ) الحرارة ( بالنسخير ) فتفرق بعضها عن بعض ( وقد تجمع ) الحرارة ( المختلفات كصفرة البيض وبياضه ) فان الحرارة اذا أثرت فيهما زادت فيهما تلازما واجتماعا مع تخالفهما فلا يصح شي من ذينك الحكمين ( ويجاب بأن فعلها في الماء إحالة الى الهواء ) فان الحرارة اذا أثرت في الماء انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه الى الفوق ثم أنه يختلط ويلتزم بذلك الهواء أجزاء مائة فتصدده ويكوز مجموع ذلك بخارا ففعل الحرارة في الماء إحالة الى الهواء ( لاتفريق ) بين أجزائه المتماثلة ( و ) بأن فعلها ( في البيض إحالة في القوام لاجمع ) فان النار بجزئها توجب غلظا في قوام الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل تأثير الحرارة فيهما ويوجد في بعض النسخ ( وستفرقه عن قريب ) أى ستفرق النار البيض عن قريب بواسطة التقطير \* ( ثانيها ) أى ثاني مباحث الحرارة ( كما يقال الحار لما تحس ) أى تدرك

( قوله فلا يصح النسخ ) قال الشارح قدس سره في حواشى شرح طوابع الاصغفاني هذا الحسبان اذا أثرت الحرارة في الجسم المركب من الاجسام المختلفة لطافة وكثافة وربما أثرت في الجسم البسيط كالماء فأفادت تفريق المتماثلات وجمع المختلفات ( قوله ثم انه يختلط النسخ ) أشار بايراد كلمة ثم الى ان الاختلاط والاتزاق ليس ناشئا من الاحالة والتفريق بين الهواء والماء بل هو أمر اتفاق في الشفاء فاما ما ظن من ان النار تفرق الماء فليس كذلك فان النار لا تفرق الماء بل اذا أحال أجزاء رفعه هواء فرق بينه وبين الماء الذي ليس من طبيعته ان يلزم من ذلك ان يختلط بذلك الهواء أجزاء مائة فتصدد مع الماء ويكون بخارا فاندفع ما قيل ان أراد ليس ذلك التفريق فعل النار ابتداء فسلم لكن التفريق بين المختلفات أيضاً ليس فعلها ابتداء وان أراد انه ليس فعلها مطلقاً فمنوع ( قوله بواسطة التقطير ) أى تقطير الاجزاء المائية عنه .

[ قوله لاتفريق بين أجزائه المتماثلة ] حاصل ما ذكره ان الحرارة اذا أثرت في الماء مثلاً يحيل بعض أجزائه الى الهواء ويحركه الى العلو ويلتزم بذلك الهواء الاجزاء المائية فتصدد معه فتفريق الاجزاء المائية بعضها عن بعض لم ينشأ من الاحالة بل من الاتزاق وهو ليس فعلا للحرارة أصلا وبهذا اندفع ما قيل ان أراد أن تفريق المتماثلات ليس فعلا للحرارة أولا فتفريق المختلفات أيضاً كذلك وان أراد به انه ليس فعلا لها أصلا فمنوع اذ التفريق الحاصل في المتماثلات لم يحصل الا بواسطة الحرارة وبسببها [ قوله يوجب غلظاً في قوام الصفرة ] فان قلت هذا يناقض ما قد سبق من أن الحرارة تفيد رقة القوام قلت فبيدها ممأ بحسب القوابل فلا محذور

( حرارته بالفعل ) كالنار مثلاً ( يقال أيضاً لا تحس حرارته بالفعل و ) لكن ( يحس بها بعد مماسة البدن ) الحيوانى ( والتأثر منه ) أى تأثر البدن من ذلك الشيء ( كالادوية ) والاغذية ( الحارة ويسمى ) مثل ذلك ( حاراً بالقوة ) وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة ( ولهم فى معرفته ) أى معرفة الحار والبارد بالقوة طريقان \* الاول ( التجربة ) وهى ظاهرة ( و ) الثانى ( القياس ) والاستدلال من وجوه أربعة ( فباللون ) أى يستدل باللون فان البياض يدل على البرودة والحمرة على الحرارة والكمودة على شدة البرودة والصفرة على أفرط الحرارة كل ذلك على طريقة دلالة ألوان الأبدان على أحوال أمزجتها كما فصلت فى الكتب الطبية ( وهو أضعفها ) أى القياس ولا يستدل باللون أضعف الوجوه ( و ) يستدل ( بالطم ) على ماسيجى فى الطعوم ( والرائحة ) فالحادة منها تدل على الحرارة واللينى على البرودة ( وسرعة الانفعال مع استواء القوام ) واتحاد الفاعل فان الجسمين اذا تساوى فى القوام وكان أحدهما أسرع انفعالا من الحار أو البارد دل ذلك على أن فى الأسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجى فى التأثير ( أو ) مع ( قوته ) فان الأقوى قواماً اذا انفعال أسرع كان ذلك أدل على الكيفية المعاضدة للفاعل وأما الأضعف قواماً فليس سرعة انفعاله دالة على كيفية معاضدة لجواز أن تكون سرعة انفعاله لضعف قوامه ( نالها الاشبه ) بالصواب ( ان الحرارة الغريزية ) الموجودة فى أبدان الحيوانات ( و ) الحرارة ( الكوكبية ) الفائضة من الاجرام السماوية المضيئة ( و ) الحرارة ( النارية ) أنواع ( متخالفة بالماهية لاختلاف آثارها ) اللازمة لها الدالة على اختلاف ملزوماتها فى

( قوله مماسة البدن الحيوانى ) بالتناول أو باللمس

( قوله أى تأثر البدن الخ ) بأن ينفع ذلك الشيء عن الحار الغريزى فيتأثر البدن من حرارته أحس بها أولاً بعد التكرار أو الكثرة فيتناول الحار بالقوة الذى فى المرتبة الاولى فان مراتب الادوية قد جعلت أربعاً الاولى ان يفعل فعلاً غير محسوس الا ان يتكرر أو يكثر والثالثة ان يوجب ضرراً بينا لكن لا يهلك ولا يفسد والرابعة ان يهلك ويفسد

( قوله ان الحرارة الغريزية ) التى هي آلة للطبيعة فى أفعالها كالجذب والهضم وغير ذلك ولذلك نسب اليها كد خدائية البدن قال ارسطو هذه الحرارة انما يستفيد بها المركب بالفيضان عليه كما يفاض النفس والقوى على ما حكى الشيخ عنه فى الشفاء

[ قوله لاختلاف آثارها ] يحتمل أن تكون تلك الآثار الوجود وناشئة من الشخصات المعينة

الحقيقة ( فيفعل حر الشمس في عين الاعشى ) من الاضرار بها ( مالا يفعله حر النار ) فلا بد ان يتخالف بالماهية ( والحرارة الغريزية ) الملائمة للحياة ( أشد الاشياء مقاومة ) ومداومة ( للحرارة النارية ) التي لا تلائم الحياة فان الحرارة الغريبة اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيواني قاومها الحرارة الغريزية أشد مقاومة حتى أن السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة يدفع بها ضرر الحار الوارد بتجريك الروح الى دفعه وتدفع الحرارة أيضاً ضرر البارد الوارد بالمضادة بخلاف البرودة فانها لا تنازع البارد بل تقاوم الحار بالمضادة

( قوله فيفعل الخ ) ما ذكره يدل على مغايرة الحرارة السكوكية للنارية ومغايرة الغريزية للنارية ولا يدل على مغايرة السكوكية للغريزية ووجهه ان السكوكية اذا قويت وأفرطت أوهنت القوى وأفسدت أفعال البدن بخلاف الغريزية فانها مهما اشتدت كما في الشبان زادت الافعال الطبيعية جودة ( قوله في عين الاعشى الخ ) لفظ الاعشى وقع موقع الاجهر لان الاعشى هو الذي يبصر نهارا ولا يبصر ليلا والاجهر بالعكس وسبب العشى بخار حاصل بسبب ما يكدر نور الباصرة ليلا والنهار يذوب بسبب حرارة الشمس فيبصر نهارا وسبب الجهر ضد ذلك فالاعشى لا يضره حرارة الشمس بل تنفعه وتضر بالاجهر ويمكن ان يوجه بان حرارة الشمس مسخرة فتكون سبباً بعيداً للاضرار ( قوله لا يدفعها الخ ) فان كانت القوة لا تنفعه عن السم الوارد أصلاً فلا يتأثر البدن عنه أو تدفعه بعد تأثر البدن به اما بنفسها بان صارت قوية على دفعه بعد تفرقه أو بامداد دواء يفيدها قوة وان كان الدواء وارداً بعد السم لاقبال الطبيعة على الدواء لموافقها لها في حفظ التركيب

وان كان لا يخلو عن بعد لتحققها في جميع أشخاص النوع ولهذا قال الاشبه ولم يجزم باختلاف الماهية [ قوله فيفعل حر الشمس في عين الاعشى ] فان قلت الاعشى هو الذي يبصر بالنهار ولا يبصر بالليل والمعقول كون حرارة الشمس نافعة لعينه لا مضره كما ذكره الشارح قلت بل المعقول ما ذكره لان حرارة الشمس تؤثر فيه تأثيراً متدرجاً حتى اذا أمسى لا يبصر شيئاً واذا دخل في الليل يندفع الضرر شيئاً فشيئاً حتى اذا أصبح أبصر وهكذا بقي ههنا بحث وهو انه يحتمل أن يكون المؤثر في عين الاعشى نفس الضوء لارتفاعها فلا قرب أن يقال في بيان اختلاف اللوازم حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض القماش وحرارة النار ليست كذلك

[ قوله فان الحرارة الغريبة الخ ] لاجابة الى تخصيصها بالحرارة النارية ليكون الدليل وارداً على الدعوى لان دخول الحرارة النارية فيها كاف في الورد المذكور ( قوله فانها آلة للطبيعة ) الطبيعة قد تطلق على النفس باعتبار تديرها للبدن على التسخير لا الاختيار وهو المراد ههنا وقد تطلق على الصورة النوعية للبسائط كما سيأتي في مباحث القدرة

فقط فالحرارة الغريزية تحمى الرطوبات الغريزية عن أن تستولى عليها الحرارة الغريزية كالحرارة النارية فهي مخالفة لها في الماهية (ومنها من جعلها) أى الغريزية والنارية (من جنس) أى نوع (واحد) فان الامام الرازى قال والذي عندي أن النار اذا خالطت سائر العناصر وافادتها طبعها ونضجها واعتدالا وقواما ولم تبلغ في الكثرة الى حيث تبطل قوامها وتحرقها ولم تكن في القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فحرارتها هي الحرارة الغريزية وانما كانت دافعة للحر الغريب لان ذلك الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة الغريزية أفادت المركب من الطبخ والنضج ما يعسر معه على الحرارة الغريبة تفريق أجزائه فالتفاوت بين الغريزية والغريبة النارية ليس في الماهية بل في كون الغريزية داخلة في ذلك المركب دون تلك الغريبة حتى لو توهمنا الغريبة داخلة فيه والغريزية خارجة عنه لكان كل

( قوله الرطوبات الغريزية ) وهى الحاصلة في بدن الحى بعد تفاعل العناصر

( قوله ومنها من جعلها الخ ) اليه ذهب جالينوس ونسبه الاطباء

( قوله بل في كون الغريزية الخ ) أى قائمة بما هو داخل في المركب موجب للثام أجزائها

[قوله ومنها من جعلها أى الغريزية والنارية من جنس] ورد بأن الحرارة الغريزية تفارق بالموت دون الاسطىسية كما يدرك في بشرته ولذا يتعفن بدنه وينتفخ انتفاخاً عظيماً ولو كان في وسط الجمد والثلج فهما متغايران قطعاً وحيى عن ارسطو أن الحرارة الغريزية من جنس الحرارة التي تفيض من الاجرام السماوية فانه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيميائتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بهائيناسب البسائط السماوية ففاضت عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحياة وقبول علاقة النفس

[قوله بل في كون الغريزية داخلة في ذلك المركب] اراد انها كالجزء في عدم الانفكاك لا انها جزء حقيقة اذ لاشك في انها عارضة للمركب وههنا بحث وهو أن سياق كلامه يدل على أن الدافع للجزء الغريب انما يدفعه لسكوته جزءاً من المركب الأبرى الى قوله حتى لو توهمنا الغريبة داخلة الخ فيشكل بالتزيق يشرب على السموم حيث يدفع بحرارة حرارة السموم مع انها لم تنصر بعد جزءاً من الغريزية كيف وانها متأخرة زماناً في لحوقها بالغريزية عن حرارة السموم فلو كان هذا القدر الذي حصل لها من الملافة مع الغريزية كائناً في صيرورتها جزءاً من الغريزية لكان حرارة السموم أولى بأن تنصر جزءاً منها ويمكن أن يجاب بأن حرارة التزيق بما فيه من الأدوية أشد مناسبة من الحرارة الغريزية فيكون انتحاقها بها وصيرورتها جزءاً منها أسهل وأسرع كما أن بعض الأغذية كاللحم أسرع هضمًا وانتحاقًا بالطبيعة من كثير من الأغذية ثم اذا صارت حرارة التزيق جزءاً من الغريزية تقوت بها الغريزية وفعلت فعلها في الدفع



واحدة منهما تفعل فعل الاخرى والى ما نقلناه أشار المصنف بقوله ( فالغريزية ) هي الحرارة ( النارية ) التي خرجت عن صرافتها ( واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا حصل به الشمام ) تام بين أجزاء المركب ( فاذا أرادت الحرارة ) الغريبة ( أو البرودة تفريقها ) أى تفريق أجزائه وتغييرها عن اعتدالها ( عسر عايبها ) ذلك التفريق والتغيير ( والفرق ) بين الجارين الغريزي والغريب ( ان أحدهما جزء المركب والآخر خارج عنه ) مع كونهما متوافقين في الماهية \* ( رابعها ان الحركة تحدث الحرارة والتجربة تحققه ) وقد أنكره أبو البركات واليه الاشارة بقوله ( قيل ) اذا كانت الحركة تحدث الحرارة ( فيجب أن تسخن الافلاك ) سخونة شديدة جداً بواسطة حركاتها السريعة ( ويتسخن بمجاورتها العناصر ) الثلاثة التي هي في وسط الاثير والافلاك بمنزلة القطرة في البحر المحيط ( فيصير ) هذه الثلاثة ( كلها بالتدريج نارا لا ستيلاء سخونة الافلاك عليها مع مساعدة كرة الاثير اياها في تسخينها ) ( والجواب أن مواد الافلاك لا تقبل السخونة ) أصلا ( ولا بد ) في وجود الحرارة ( مع المقتضي ) الذي هو الحركة ( من وجود القابل ) وحينئذ ( فلا تسخن ) الافلاك بسبب حركاتها ( فلا تسخن ) العناصر ( بالمجاورة و ) ليست ( العناصر ) متحركة على سبيل التبعية فانها ( للملاسة سطوحها لا تتحرك بحركة الافلاك فتسخن ) بالنصب على أنه جواب النفي والحاصل أن مقعر فلك القمر ومجذب النار سطحان أملسان فلا يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر فاذن أجرام الافلاك ليست متسخنة بحركاتها ولا محركة للعناصر حتى يلزم سخونتها بوجه ما ( ولهم كلام مناقض لهذا ) الذي ذكره ههنا من أن العناصر لا تتحرك بحركة الافلاك ( فيسأتيك )

( قوله واستفادت ) أي استفاد المركب لاجلها فلا ساذ مجازي

( قوله وليست العناصر ) ولو سلم كونها متحركة بالتبعية فالحركة التبعية لا تحدث الحرارة والمراد بالعناصر كلها فيندفع مناقضته لما سيأتي

( قوله فانها للملاسة سطوحها لا تتحرك الخ ) يعنى ان سطوحها لمساها فلا يلزم من تحرك بعضها كالنار بتبعية فلك القمر لعلاقة بينهما ان يتحرك جميعها

( قوله على انه جواب النفي ) أي لا حركة فلا تسخن

[ قوله واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا ] قيل الاولى تبديل الاستفادة بالاستفادة لان المزاج انما هو

للمركب لا للحرارة

( قوله بمنزلة القطرة في البحر المحيط ) اشارة الى انه لا يتصور مقاومة كرة الزمهرير

في موقف الجواهر ( أنهم قالوا النار تتحرك بتبعية الفلك وليس التحريك يتعين أن يكون بالتشبه فيمنعها ملاسة السطوح ) فان الافلاك عندهم يحرك بعضها بمضا ولا خشونة في سطوحها لتكون متشبهة بسببها فالاولى في الجواب أن يقال النار متحركة بمتابعة الفلك دون باقي العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة الباقي لان برودة الطبقة الزمهريرية تقاومها \* ( خاسها البرودة قيل ) هي ( عدم الحرارة ) لا مطلقا بل ( عما من شأنه أن يكون حاراً ) واعتبر هذا الفيد ( احترازاً عن الفلك ) فان عدم حرارته لا تسمى برودة اذ ليس من شأنه أن يكون حاراً وعلى هذا ( فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ويبطله ) أى هذا القول ( انها ) أعنى البرودة ( محسوسة ) كالحرارة ( والعدم لا يحس ) بالضرورة ( لا يقال المحسوس ) حال عدم الحرارة ليس هو البرودة بل هو ( ذات الجسم لان البرد يشتد ويضعف ويعدم وذات الجسم باقية ) بحالها فانا نحس من الماء برداً شديداً جداً ثم يضعف ذلك البرد شيئاً فشيئاً الى أن ينعدم بالكلية مع أن جسم الماء باق في هذه الاحوال على جوهره الذاتي فلا تكون البرودة أمراً عديمياً ( بل الحق أنها كيفية ) موجودة ( مضادة للحرارة ) من شأنها أن تجمع بين المتشاكلات وغيرها كما نقلناه عن ابن سينا \* المقصد الثاني في الرطوبة واليبوسة وفيهما مباحث \* أحدها الرطوبة سهولة الالتصاق أى كيفية تقتضى سهولة الالتصاق بالغير ( و ) سهولة ( الانفصال ) عنه هذا هو المختار في

( قوله وليس التحريك الخ ) هذا الكلام منع للسند فان الجيب كان مانعاً للزوم حركة العناصر

مستندا بأنها ملساء فيجوز ان لا تحرك بحركة الافلاك

( قوله فالاولى ) قد صرفت وجه اجتناب لفظ الاولى

( قوله في الجواب ) أى عن شبهة لزوم حرارة العناصر بالحركة التبعية لا عن شبهة أبى البركات

( قوله لان البرد الخ ) متعلق بالنفي وعلله

( قوله أى كيفية الخ ) يعنى أن تفسير الرطوبة بما ذكر قول مجزى لان الالتصاق وسهولته من

( قوله النار تتحرك بتبعية الفلك ) قيل الحق في هذه المسئلة انها تتحرك لكن لا بتبعية الفلك اذ حركته من

نحو الشمال الى نحو الجنوب ولو كانت بالتبعية لكانت على موازاة العدل صرح به صاحب نهاية الادراك فيه

[ قوله فالاولى في الجواب أن يقال ] قوله في الجواب متعلق بحسب المعنى بأن يقال أى الاولى أن

ان يقال في أثناء الجواب يعنى بدل قوله والعناصر لملاسة سطوحها الخ وليس هذا جواباً عن تمام سؤال

أبى البركات بل عن لزوم السخونة بحسب حركات العناصر

( قوله أى كيفية تقتضى الخ ) فسر سهولة الالتصاق بهذا لان السهولة أمر لسي وليس من مقولة

تفسير الرطوبة عند الامام الرازي ( قال ابن سينا ) إذا كانت الرطوبة عبارة عما ذكر  
( فيجب أن يكون الاشد التصاقاً أرطب ) مما هو أضعف التصاقاً لانه إذا كان الالتصاق  
مملولاً للرطوبة كان شدته وقوته دالة على شدة علته وقوتها ( وذلك يوجب أن يكون العسل  
أرطب من الماء ) لان العسل أشد التصاقاً منه فانا إذا غمسنا فيه الاصبع كان ما يلزمه منه  
أكثر مما يلزمه من الماء وأشد التصاقاً به منه وكذا الحال في الدهن ولا شك أن كون  
العسل والدهن أرطب من الماء باطل ( فهي سهلة ) أي الرطوبة كيفية تقتضي سهولة ( قبول  
الاشكال و ) سهولة ( تركها ) وذلك لان الماء له وصفان أحدهما ما يقتضي سهولة الالتصاق  
والانفصال والثاني ما يقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها ولا شبهة في ان الماء يوصف بأنه

الاضافة والرطوبة ليست منها والمراد كيفية تقتضي ذلك فلا يرد ما قيل ان الرطوبة لو كانت عبارة عن سهولة  
الالتصاق لوجب أن يكون اليابس المدقوق دقاً ناعماً رطباً لكونه كذلك لان سهولة التصاقه بسبب تصغر  
أجزائه والتصغر ليست بكيفية وأما ما قيل من أن التصاقه بواسطة مخالطة الاجزاء الهوائية فليس بشئ لان  
من فسر الرطوبة بسهولة الالتصاق لا يقول برطوبة الهواء فلا يصح هذا الجواب من قبله

( قوله قال ابن سينا الخ ) في الشفاء ما حاصله ان بعض الاجسام الرطبة اذا فتشنا أحواله نجد فيه  
التصاقاً بما يماسه فالجمهور ظنوا أن الرطوبة هي الالتصاق وليس كذلك والا لكان ما هو أشد التصاقاً  
أرطب فيه يلزم ان يكون الدهن والعسل أرطب من الماء قال الامام هذا انما يلزم لو فسر الرطوبة بنفس  
الالتصاق لكانها عبارة عن سهولة الالتصاق بالغير مع سهولة الانفصال عنه ولا شك ان الماء أكل في هذا  
المعنى وبما قلناه ظهر لك ان اعتراض ابن سينا على من جعل الرطوبة نفس الالتصاق وان تفسير الامام  
تفسير الجمهور الي تفسيره لدفع الاعتراض المذكور فايراد المصنف اعتراض ابن سينا على تفسير الامام  
والجواب عنه بما ذكره سهو

( قوله لانه اذا كان الخ ) التقريب غير تام لانه لم يجعل الالتصاق مملولاً للرطوبة بل سهوله

( قوله له وصفان ) وجود الوصفين غير معلوم انما المعلوم سهولة الالتصاق والانفصال وسهولة قبول

الاشكال وتركها

الكيف وقد يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق بأنه يوجب أن يكون اليابس المدقوق جديداً كالعظام  
الحرقة رطباً لكونها كذلك ويوجب بأنه يجوز أن يكون ذلك لمخالطة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على  
رأى من يقول برطوبة الهواء وسهولة التصاقه لولا مانع فرط اللطافة لاعلى رأي الامام

( قوله ولا شبهة في أن الماء الخ ) قد يمنع ذلك بجواز أن تكون رطوبته باعتبار أمر آخر مجهول الماهية

رطب باعتبار أحد هذين الوصفين فاذا بطل الاول تعين الثاني ( قلنا هو ) أي العسل  
 ( أدوم التصاقاً ) وأشد التصاقاً من الماء ( لا اسهل ) التصاقاً منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس  
 الالتصاق حتي يلزم ان يكون ما هو أشد وأقوى في الالتصاق أرطب ولا بدوام الالتصاق  
 حتي يكون الادوم أكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقاً  
 أرطب وليس العسل أو الدهن أسهل التصاقاً من الماء بل الامر بالعكس وأيضاً قد اعتبر  
 في الرطوبة الانفصال وليس العسل أشد انفصالاً من الماء فلا يلزم كونه أرطب ( ويرد  
 ذلك ) الاعتراض أيضاً ( في تفسيرها بسهولة قبول الاشكال ) لانه اذا كان تشكل الجسم  
 بالاشكال القريبة لاجل رطوبته لزم ان يكون ما هو أدوم شكلاً أرطب وليس كذلك اذ  
 الادوم شكلاً ايبس ) فاهو جوابكم فهو جوابنا ( وايضاً فسهولة الانفصال معتبرة في

( قوله باعتبار أحد هذين الوصفين ) فيه بحث لجواز ان يكون وصفه باعتبار البلة التي في طبيعته كما  
 هو متفاهم العوام

( قوله تعين الثاني ) فصح التفريع المستفاد من الفاء في قوله فهي سهولة الخ  
 ( قوله أيضاً الخ ) مبني هذا اعتبار الانفصال وما سيجيء في المتن اعتبار سهولته فلا اتحاد  
 ( قوله ويرد ذلك الخ ) وذلك لان اعتراضه على التفسير المذكور للامام مبني على عدم الفرق بين  
 نفس الالتصاق وسهولته واذا كان كذلك يرد الاعتراض المذكور على تفسيرها بسهولة قبوله الاشكال وتركها

قوله قلنا هو أدوم التصاقاً) اعترض عليه بأن المذكور في كلام بعض المتقدمين أن الجسم انما يكون  
 رطباً اذا كان بحيث يلتصق بما يلامسه فنقله ابن سينا ورد بما ذكره المصنف نقلاً عنه فلا يستقيم حينئذ  
 جواب المصنف والشارح لان مبني اعتراض الشيخ على انه لا تعرض في كلامهم للانفصال أصلاً ولا للسهولة  
 في جانب الالتصاق حتي يكون مبني الجواب أن سهولة الالتصاق تستلزم سهولة الانفصال على أن الاستلزام  
 ممنوع نعم قد يجاب عما ذكره الشيخ بأن المقصود تفسير الرطوبة التي في البسيط وحال الرطوبات المحسوسة  
 الآخر يعلم بالمقايسة اذ كلما كان أجزاء الرطب الحقيقي أكثر من الاجزاء الأخر كان الجسم أرطب  
 وكون العسل أشد التصاقاً منه وكذا الدهن ليس بمنع

( قوله وليس العسل أو الدهن أسهل التصاقاً من الماء الخ ) لاحتياج التصاقه الى زيادة اعتمال بخلاف التصاق الماء  
 ( قوله ويرد ذلك الاعتراض أيضاً في تفسيرها ) فيه بحث لان المعلول على تعريف ابن سينا هو سهولة  
 قبول الاشكال وتركها ولئن أغض عن السهولة أو القيد الاخير أيضاً فالمعلول نفس قبول الاشكال  
 لادومه فاللازم منه ان ماهو أشد قبولاً للاشكال أرطب لان ماهو أدوم شكلاً أرطب الا أن يثبت أن  
 شدة القبول نفس الادومية أو مشتزمة لها

حقيقتها والعسل وان) فرضنا انه (سهل اتصاله) حتى زاد في سهولة الاتصال على الماء) لكن  
يسر انفصاله) فعلى تقدير كون العسل أسهل التصاقاً من الماء لا يلزم أيضاً كونه أرطب  
اذ ليس أسهل انفصالاً منه (ثم) نقول (يبطل تفسير) أى تفسير ابن سينا للرطوبة  
(بسهولة التشكل وتركه انه يوجب ان يكون الهواء رطباً) بل ان يكون أرطب من الماء لانه  
أرق قواماً منه وأقبل للتشكلات الغريبة وتركها بسهولة (واتفقوا) أي الجمهور (على ان  
خلط الرطب باليابس يفيد) اليابس (استمسكا) عن التشتت كما انه يفيد الرطب استمسكا  
عن السيلان (فيجب) على ذلك التقدير اعنى كون الهواء رطباً (ان يكون خلط الهواء  
بالتراب يفيد) التراب (الاستمسك) عن التفرق (وبطلانه بين) لان خلط الهواء به يزيده  
تشتتاً وتفرقاً (وربما الزموا ان النار يابسة عندكم وهذا التعريف) الذى ذكرتموه للرطوبة

(قوله واتفقوا على ان خلط الخ) الاتفاق انما هو على ان خلط الرطب الذى هو الماء لا كل رطب  
في الشفاء في فصل انفعالات العناصر يستمسك جوهر الماء بعد سيلانه بمخالطة الارض ويستمسك جوهر  
الارض عن تشتته بمخالطة الماء وقيل ان ذلك الحكم انما هو للرطب بمعنى ذي البلة فان اطلاق البلة شائع  
وفيه انه ان أراد بالبلة ما سيبنى من الجسم الرطب الجارى على ظاهر جسم آخر فلا شك ان خلط  
المبتل باليابس لا يفيد الحكم المذكور وان أراد الكيفية السارية في الجسم المحسوسة فهي الرطوبة

(قوله لانه ارق قواماً منه وأقبل للتشكلات الغريبة) قيل يحتمل أن يكون ذلك من التركيب اذ  
الهواء الذى يجاورنا مركب من الماء ومختلط به فيجوز أن يكون سهولة قبول الاشكال وتركها بسبب  
اختلاط الماء كما سيبنى مثله في النار وقد يجاب بأن ذلك الاختلاط في الشتاء أزيد منه في الصيف ولذلك  
يرق قوام الاهوية في الصيف ويغلظ في الشتاء فلو كان ذلك للتركيب لكان الهواء في الشتاء أقبل للتشكلات  
من الهواء في الصيف ومن البين انه ليس كذلك فتأمل

(قوله واتفقوا أي الجمهور الخ) قيل هذا الاتفاق من العوام على انه فيما رأوه من الماء والتراب وشبههما  
لا ان الحكم في كل رطب ويابس كذلك وأيضاً انما هو في الرطب بمعنى ذي البلة فان اطلاق الرطوبة  
على البلة شائع بل كلام الامام صريح في أن الرطوبة التي هي من المحسوسات انما هي البلة لاما اعتبر فيه  
سهولة قبول اشكال حادثة لان الهواء رطب بهذا المعنى ولا يحس فيه رطوبة بقى ههنا بحث وهو أن لزوم  
كون الهواء أرطب من الماء لم يندفع بشئ مما ذكرناه مع انه باطل قطعاً ويمكن أن يجاب عنه أيضاً بأن  
الرطوبة هي الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة لانفسها وكون الكيفية المذكورة في الهواء أزيد مما في  
الماء متنوع وزيادة الأثر لاتدل على زيادة المؤثر لجواز أن يكون بحسب القابل وجرم الهواء اسكونه أرق  
قواماً من جرم الماء أقبل للسهولة المذكورة وبهذا التحقيق يظهر اندفاع ماسيورده من لزوم كون النار  
أرطب من الماء والهواء لكونها أسهل قبولاً للاشكال منهما

( يوجب كونها أرطب من الماء لانها ارق قواماً ) من الماء والهواء ايضاً فتكون اسهل قبولاً للاشكال وتركها منهما ( والجواب منع ذلك في النار البسيطة ) اى لا نسلم ان النار الصرفة البسيطة اسهل قبولاً للاشكال من الماء وان رقة القوام وحدها كافية في سهولة التشكل حتي يلزم ان يكون الارق اسهل قبولاً ( وما عندنا ) من النار ليس بسيطاً بل هو ( مركب من الهواء ) ومختلط به فجاز ان يكون سهولة قبوله للاشكال وتركها بسبب اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطباً فضلاً عن كونها ارطب العناصر \* ( وثانيها ) اى ثانى المباحث ( ان الرطوبة مغايرة للسيلان فانه عبارة عن تدافع الاجزاء ) سواء كانت متفاصلة في الحقيقة متواصلة

( قوله لانها ارق قواماً ) هذا التعليل يفيد بان رقة القوام تقتضى سهولة قبول الاشكال وهو باطل والا لكانت الرطوبة عبارة عن رقة القوام نعم انها تجامع رقة القوام واللين والسيلان وليست شيئاً منها وبما ذكرنا ظهر الجواب عما ذكر من لزوم كون الهواء أرطب من الماء لانه ارق قواماً منه ( قوله وان رقة القوام وحدها الخ ) يشعر بان رقة القوام لها مدخل ايضاً وحينئذ يبطل تفسيرها بكيفية تقتضى سهولة قبول الاشكال فالاولى ان يقول وان رقة القوام توجب سهولة التشكل ( قوله فلا يلزم كون النار رطباً ) لا النار الصرفة ولا النار التى عندنا اذ ليس في طبيعتها سهولة قبول التشكل وان فرض حصولها في نار عندنا بواسطة مخالطة الهواء وانما قلنا وان فرض لان المشاهدة تدل على تشكلها بشكل ما توقد فيها وأما سهولة التشكل فغير معلوم فانه بمجرد الايقاد يحصل شكل صنوبرى فاذا بولغ وملئ ما توقد فيه بالوقود وسد الخارج وبوانغ في النفخ يحصل لها شكل ما يحويه ( قوله متفاصلة في الحقيقة الخ ) كما هو عند القائلين بالجزء

( قوله والجواب منع ذلك في النار البسيطة ) فيه بحث لان هذا الجواب يشعر بأن تكون النار التى عندنا أرطب من الماء وقد يجاب عن الاصل بمنع سهولة قبول الاشكال في النار مطلقاً فان النار لا تشكل الا على هيئة صنوبرية ولا يسهل علينا أن نخذ منها شكلاً مسدساً أو مثمناً أو غيرها بخلاف الماء والهواء فان اختلاف أشكال الاناء يستتبع اختلاف أشكالها كما لا يخفى وفيه نظر لانك اذا أوقدت ناراً وأطبقت من فوقها بناءً مسدس مثلاً فالظاهر أن النار ايضاً تشكل بذلك الشكل

( قوله بسبب اختلاط الهواء ) فيه بحث لان النار في طبيعتها احوال ما يداخلها وفي طبيعة الهواء قبول تلك الاحالة فكيف يتصور أن تداخل النار الهواء وتبقى على صورتها النوعية فيفيد النار سهولة قبول الاشكال على أن مداخله الاجزاء الارضية للنار التى عندنا ربما يدعي انها أكثر من مداخله الهواء على تقدير ثبوتها كما هو الظاهر فكيف لا تكون تلك المداخله لبيوسة تلك الاجزاء المداخله مانعة عن قبول الاشكال فليتأمل ( قوله فانه عبارة عن تدافع الاجزاء ) كلام الماخص الذى نقله الشارح يدل على أن مراد المصنف

حركة بسبب التدافع

في الحس او كانت متواصلة في الحقيقة ايضاً ( وقد يوجد ) السيلان بهذا التفسير ( فيما ليس برطب كالرمل السيل ) مع كونه يابساً بالطبع ويوجد ايضاً فيما هو رطب كالماء السائل وفي الملخص أن السيلان عبارة عن حركات توجد في أجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضاً وعلى هذا التفسير يلزم أن لا يوجد السيلان في الماء على رأي الحكماء لانه متصل واحد في الحقيقة والحس معاً ( وثالثها ان اليبوسة تقابل الرطوبة ) اتفاقاً ( فهي اما عسر الالتصاق والانفصال ) أى كيفية تقتضي عسرها على التفسير الاول للرطوبة ( أو عسر التشكل وتركه ) أى كيفية تقتضي ذلك على التفسير الثاني لها ( قال الامام الرازي ) لعل الاقرب في بيان حقيقة اليابس أن يقال ( من الاجسام ) التي نشاهدها ( ما يسهل تفرقه

( قوله أو كانت متواصلة في الحقيقة ) عند الحكماء والتواصل لا ينافي التدافع لانه انما يقتضي وجود الاجزاء لا انفصالها فالتدافع بينها حاصل مع الاتصال وبذلك تحرك الاجزاء عن امكنتها بالذات فلا يلزم ان يكون الحجر الهابط سبباً لا على ما وهم ثم ذلك التدافع الموجب للحركة قد يكون طبيعياً كما في الماء المنحدر وقد يكون قسرياً كما في الرمل

( قوله متفاصلة في الحقيقة ) وهو الاظهر لان تدافعها مما لا شبهة فيه

( قوله لانه متصل واحد في الحقيقة الخ ) في كون السيل متصلاً واحداً في الحقيقة نظر لجواز ان يكون السيلان سبباً للانفكاك بين الاجزاء نعم الماء الراكد متصل

( قوله لعل الاقرب الخ ) لعل وجه الاقرب انه قال اولاً لو فسرنا اليبوسة بالكيفية التي باعتبارها عسر قبول الاشكال لم يبق بينها وبين الصلابة فرق ثم قال بعد نقل ما قاله ابن قرة فظهر الفرق بين اليبس والهشاشة

( قوله أو كانت متواصلة في الحقيقة ) فان قلت المتواصلة في الحقيقة الاجزاء لها بالفعل بل لها أجزاء فرضية فتدافعها ايضاً فرضي فكيف يكون سبباً للحركة الخارجية الثابتة للمجموع قلت أجيب بأن ذوات الاجزاء محققة وان كانت جزئيتها فرضية وذلك يكفي في كون تدافعها خارجياً مبدءاً للحركة الخارجية بقي ههنا بحث وهو انه يلزم أن يكون هبوط الحجر المرمى الى فوق سيلانا اللهم الا أن يقال في التدافع اشارة الى أن سبب الحركة هو مدافعة البعض البعض حتى لو انفرد جزء أصغر ما يكون لم تحرك لكن يلزم على هذا أن لا تكون حركة الماء الى المكان المنحدر سيلانا فتأمل

( قوله فهي اما عسر الالتصاق والانفصال الخ ) قيل فعلي هذا يكون بينهما واسطة اذما عسر به واحد منها ويسهل الآخر فهو لا رطب ولا يابس ولهذا قال الامام هذا التعريف بالصلابة أجدر

( قوله أو عسر التشكل وتركه ) برد على هذا التعريف بأنه صادق على الصلابة الموجودة عند الفلاسفة اللهم الا أن يثبت استلزام الصلابة لليبوسة وان ذلك العسر في الجسم الصلب لاجل يبوسته لا لاجل صلابته وانى ذلك الانبات



ويصعب اتصاله اما لذاته ) بأن يكون ذلك الجسم في نفسه بحيث تنفرك أجزاؤه وتنفرك بسهولة ( وهو اليابس ) فاليبوسة حينئذ هي الكيفية التي يكون الجسم بها سهل التفريق عسر الاجتماع ( واما اللحامات ) سهلة الانفراك ( بين أجزائه ) الصغيرة ( الصلبة ) التي يكون كل واحد منها عسر التفريق في نفسه ( وهو الحش ومنها ما هو بالمعكس ) مما ذكر ( فيسل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج قال وهذا ما وجدته في مباحث ابن قرة الثابت ) هذا الكلام منقول من المباحث المشرقية وليس فيه ذكر اللزج في التقسيم المنسوب الى الثابت والمذكور في الملخص أن من الاجسام المتصلة ما ينفرك بسهولة ومنها ما ليس كذلك والثاني هو الصلب والاول على قسمين أحدهما أن يكون الجسم مركباً من أجزاء صغار لا يقوي الحش على ادراك كل واحد منها منفرداً ويكون كل واحد منها صلباً عسر الانفراك ولكنها متصلة بلحامات سهلة الانفراك وهو الحش وثانيهما أن يكون الجسم في طبيعة تلك اللحامات وهو اليابس واعلم أن اللزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة فان اللزج هو الذي يسهل تشكيله بأي شكل أريد ويعسر تفرقه بل يمتد متصلاً فاللزج مركب من رطب ويابس شديد الالتحام والامتزاج جداً فاستمساكه من اليابس واذا عانه من الرطب والحش يقابل اللزج فهو الذي يصعب تشكيله ويسهل تفرقه وذلك بسبب غلبة

وبين الصلابة وأنت خير بوضوح الفرق لان الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز وأين هذا من اليبوسة ( قوله فاليبوسة حينئذ هي الكيفية الخ ) على هذا لا تكون اليبوسة من المعهوسات ولا يكون الحجر يابساً ويكون النار رطباً لانه وان كانت سهلة التفريق لكنها ليست عسيرة الاجتماع أو يكون واسطة واهل هذه اليبوسة بمعنى الجفاف فان الجسم المبتل اذا اترفيه الرطوبة الغريبة يصعب تفرقه ويسهل اجتماعه عما كان قبله واذا جف صار الامر بالعكس

( قوله في التقسيم المنسوب الخ ) لكن ذكره الامام في فصل بيان المشاشة والزوجة ( قوله والمذكور الخ ) يعنى اكتفى في تفسيرها بسهولة الانفراك وعدمها وجعل مقابل الحش واليابس الصلب ولا يخفى انه ليس مقابلهما

( قوله واعلم ان اللزوجة ) هذا هو المذكور في الشفاء ولعل هذا الاختلاف مبنى على الاختلاف في تفسير الرطوبة اذ لا بد فيها من الرطوبة فما ذكر في المتن بناء على تفسيرها بسهولة الالتصاق وما في الشفاء على تفسيرها بسهولة قبول الاشكال

( قوله وذلك بسبب غلبة اليابس ) أما اذا كان الحش مركباً من يابس كثير ورطب قليل وقد تقدم أن اليابس سهل الانفراك بجميع أجزائه فعنى ما مر من أن سهولة الانفراك في الحش لاجل لحامات سهلة الانفراك بين أجزاء صلب عسير الانفراك فليتأمل

اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج \* وههنا ابحاث تناسب ما نحن فيه \* الاول  
في بيان البلة والجفاف فنقول ان لنا جسماً رطباً ومبتلاً ومنثقاً فالرطب هو الذي يكون  
صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة المفسرة بما تقدم والمبتل هو الذي التصق بظاهره  
ذلك الجسم الرطب والمنثقع هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه وأفاده لنا قابلية هو الجسم  
الرطب الجوهر اذا أجري على ظاهر جسم آخر والجفاف عدم البلة عن شئ هي من شأنه  
وقد يطابق كل واحد من الرطوبة والبلة بمعنى الآخر \* الثاني أن اللطافة تطلق بالاشتراك  
على معان أربعة الاول رقة القوام وهي المقتضية لسهولة قبول الاشكال وتر كها الثاني قبول  
الانقسام الى أجزاء صغيرة جداً الثالث سرعة التأثير عن الملاقي الرابع الشفافية والكثافة  
تطلق على مقابلات هذه المعاني \* الثالث زعم بعضهم أن رطوبة الماء مخالفة للماهية لرطوبة  
الدهن المخالفة لرطوبة الزئبق فالرطوبة جنس تحتها أنواع وزعم آخرون أن ماهيتها واحدة  
بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب قال الامام الرازي كلا القولين محتمل  
\* الرابع هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليوسسة تنافيهما كالجرة بين السواد  
والبياض أولا توجد الحق أنه غير معلوم وان امكان وجودها مشكوك فيه \* الخامس ذكر  
في المباحث المشرقية أن الرطوبة ان فسرت بقابلية الاشكال كانت عدمية والا احتاجت الى

( قوله هو الذي يكون الخ ) سواء كان بسيطاً كالماء أو مركباً كالغصن الطري

( قوله هو الذي التصق الخ ) ويقال على ما يشمل المنتقع وهو المترطب بالرطوبة الغريبة على ما في الشفاء

( قوله وهي المقتضية الخ ) فيه انها لو كانت مقتضية لكانت هي الرطوبة ولكانت النار أرطب من

الماء والهواء فالواجب اسقاطه كما في الشفاء

( قوله مخالفة للماهية الخ ) لاختلاف آثارها وهذا الخلاف مثل الخلاف الذي في الحرارة الغريزية

والنارية والكوكبية

( قوله وان امكان وجودها الخ ) أي الامكان الذاتي وان كان ممكناً عند العقل

( قوله والمبتل هو الذي التصق بظاهره ذلك الجسم الرطب ) وقد يقال للمبتل أيضاً لما نفذ في عمقه

ذلك الجسم الرطب كما يقال له المنتقع صرح به في المباحث المشرقية

[ قوله المخالفة لرطوبة الزئبق ] أراد مخالفة رطوبة الزئبق لرطوبة الماء أيضاً ولهذا قال فالرطوبة

جنس تحتها أنواع وهذه الارادة معلومة بمعونة المقام وان لم يلزم أن يكون مخالف الخالف مخالفاً

[ قوله والا احتاجت الي قابلية أخرى ] فيه بحث مشهور وهو جواز الانتهاء الى قابلية اعتبارية

قابلية أخرى فيتسلسل وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال فلا تكون هذه القابلية معاملة بعلة زائدة على ذات الجسم وان سلم كونها وجودية على تفسيرهم فلا شبه أنها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائماً محسوساً فكان

( قوله فيتسلسل ) وما قيل يجوز الانتهاء الى قابلية عدمية فدفوع بما صرف الامور العامة بان كل ما من شأنها الوجود العيني فلا تصاف به فرع وجوده فلا يجوز الاتصاف بقابلية عدمية الا ان يقال باختلاف القابليات بالماهية

( قوله وان فسرت الخ ) هذا التردد بالنظر الى ما وقع في الشفاء حيث فسرهابالقابلية ثم قال انه قول مجازي والمراد ما يوجب القابلية

[ قوله بعلة القابلية ] أى بكيفية

( قوله فكذلك ) أى عدمية اذ لا شيء سوى الجسم يقتضى القابلية المذكورة

( قوله فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت الخ ) فيه بحث اما أولاً فانه يستلزم ان لا تكون الحرارة محسوسة لان الهواء لا يخلو عنها لكونها مقتضى طبيعه فلو كانت الحرارة محسوسة لكانت حرارة الهواء المعتدل الساكن محسوسة

( قوله فكان الهواء دائماً محسوساً الخ ) وكذا لو قيل ببرودة الهواء فاندفع ما قيل في جوابه عدم خلو الهواء عن الحرارة والبرودة ممنوع لانه قد يكون معتدلاً بحيث لا يكون فيه حر ولا برد كيف والاعتدال يقتضى مرتبة متوسطة لا اخلو عنهما وأما ثانياً فلان عدم احساس فرد من افراد الرطوبة لا يقتضى عدم احساسها مطلقاً لجواز ان يكون ذلك بواسطة عدم انفعال اللامسة بذلك الفرد أما لضعفه أو لموافقته العضو اللامس أو لاستمرار احساسه كيف وانتفاء الادراك لشيء لا يدل على انتفائه في نفسه

[ قوله وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال ] قيل عليه علة القابلية على ما يفهم من سياق كلامه هي الجسم وهو موجود فلا يصح قوله فكذلك لانه اشارة الى عدمية كاهوالظاهر والجواب أن المراد بقوله عدمية لازمة هو انه غير زائد على الجسم بحسب الوجود الخارجى وهذا أعم من كونه أمراً اعتبارياً أو عين الجسم والى الثاني ينظر قوله فكذلك فلا اشكال فان قلت ماذا كره انما يتم اذا فسرت الرطوبة بعلة قابلية الاشكال كما صرح به وأما اذا فسرت بعلة سهولة تلك القابلية كما فهم من كلام أبى على فلا لان مجرد القابلية المذكورة وان لم يحتج الى أمر زائد على الجسم لكن سهولتها تحتاج الى معد غير الجسم قلت يجوز أن يكون غلة السهولة هي الصورة النوعية فلا يثبت كيفية زائدة

[ قوله فلا شبه أنها ليست محسوسة لان الهواء الخ ] قد يجاب عن ذلك بأن الهواء الساكن انما لا يحس به لموافقته للبدن بالمجاورة ومصدق ذلك أن الهواء المجاور اذا زال عن البدن وجاء مكانه هواء جديد أحس البدن به لمخالفته وان رطوبة الهواء انما لا يحس به لان احساس اللامسة انما هو بآلات صلبة كما

يجب أن لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا أن الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فلاظهر أنها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا في فصل الاسطقسات من الشفاء الى أنها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الى أنها محسوسة ولعله أراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة هذا محصول كلامه فعليك بالتدبر فيه

( قوله فلاظهر أنها وجودية محسوسة ) لانه لا شك في احساس شيء عند التصاق الماء الذي لآخر فيه ولا برد وليس ذلك نفس الالتصاق لانه من الاضافة المعقولة ولا ذات الجسم لانه جوهر فهو شيء آخر وهو المعنى بالكيفية المقتضية

( قوله وان كان للبحث الخ ) بان يقال لا نسلم وجود شيء محسوس بالذات والمحسوس بالعرض بواسطة تماس سعالج الماء بسعالج العضو هو التصاق الجسم كالعلمى المبصر بواسطة اتصاله بشكل عين الاغمي ( قوله ولعله أراد الخ ) الترجي ليس بالقياس الى المعنى الاول فانه منصوص في الشفاء حيث قال يجب ان يعلم ان الرطب هو الذي لا مانع في طباعه البتة عن قبول التشكل وعن رفضه واليابس هو الذي في طباعه مانع فيكون نسبة الرطوبة من هذا الوجه الى اليبوسة قريباً من نسبة الامر العدمي الى الوجودي فيكون الاحساس بالرطوبة ليس الا ان لا يرى مانع ومقاوم واليبوسة ان يري مانع ومقاوم انما الترجي بالقياس الى المعنى الثاني فانه لم يصرح به في كتاب النفس بل قال الامور التي تلمس فان المشهور من أمرها انها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة والخفة والثقيل فان قوله المشهور بشعر بانه أراد بالرطوبة المعنى الذي عند الجمهور وهو الالتصاق

عرف في موضعه ولا يتأثر تلك الامن مؤثر قوى في التأثير وليس الهواء المعتدل الساكن يقوي برطوبته على التأثير فيها وهذا لايدل على أن كيفة الرطوبة ليست بمحسوسة أصلاً كما أن عدم ابصار واحد من المبصرات لانقفاء شرط من شرائط الرؤية لايدل على أنه ليس من المبصرات هذا فان قلت لو تم ما ذكره الامام لدل على أن الحرارة والبرودة أيضاً غير محسوسة لان الهواء لا يخلو عنهما فيلزم أن يكون الهواء على تقدير كونهما محسوسين محسوساً دائماً فكان يجب أن لا يشك الجمهور في وجوده قلت عدم خلو الهواء عن الحرارة والبرودة ممنوع لانه قد يكون معتدلاً بحيث لا يكون فيه حر ولا برد صرح به الامام في المباحث المشرقية

[ قوله فلاظهر أنها وجودية محسوسة ] لانا اذا غمسنا الاصبع في الماء أحسنا فيه كيفية بها يحكم بالتصاقه وسهولته ومجمل البحث أن يقال لعله من قبيل ادراك وحدة الملموس وانسيثته وقيل وجه البحث هو انه لم لايجوز أن يكون علة سهولة الالتصاق طبيعة ذلك الجسم من غير أن يوجد هناك كيفية تقتضي تلك السهولة [ قوله هذا محصول كلامه الخ ] أي محصل كلام الامام في المباحث المشرقية والمراد بما يحتويه ماأشرنا اليه في تضاعيف بيانه

والاطلاع على ما يحتويه المقصد الثالث في الاعتماد وهو المسمى بالليل عند الحكماء كما  
 سيأتي (وفيه مباحث \* أحدها الاعتماد) على ما ذكره ابن سينا في الحدود (ما يوجب  
 للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة الى جهة ما) من الجهات وهذا تصريح منه بان الاعتماد علة  
 للمدافعة (وقيل هو نفس المدافعة) المذكورة (وقد اختلف فيه) أي في وجود الاعتماد  
 (المتكلمون فنفاه الاستاذ أبو اسحاق) الاسفرائيني واتباعه (وأثبتته المعتزلة وكثير من  
 أصحابنا كالفاضي بالضرورة) أي قالوا بثبوته ضروري (ومنعه مكابرة للحس) فان من حمل  
 حجراً ثقيلاً أحس منه اعتماداً وميلاً الى جهة السفلى ومن وضع يده على زق منفوخ فيه  
 مسكن تحت الماء أحس بميله الى جهة العلو (وهذا) الذي ذكره (انما يتم في نفس المدافعة)  
 فانها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدأ المدافعة فانه ليس محسوساً بل يحتاج في  
 وجوده الى دليل فذلك قال (واما اثبات أمر يوجب) أي يوجب المدافعة على تذكير  
 ضمير المصدر (فلانه لولاه) أي لولا ذلك الامر الذي يوجبها (لم يختلف) في السرعة  
 والبطء (الحجران المريان من يد واحدة) في مسافة واحدة بقوة واحدة (اذا اختلفا في  
 الصغر والكبر واذا ليس) بالضرورة (فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة) حتى تكون  
 مدافعة الكبير أقوى فتوجب بطء الحركة ومدافعة الصغير أضعف فلا توجب (ولا

(قوله والاطلاع على ما يحتويه) قد عرفت ما فيه من الابرام والنقص

(قوله فنفاه الاستاذ) وقال ان الجواهر متماثلة ولا تفاوت بينها بالحفة والثقل انما التفاوت في

الاجسام بكثرة الاجزاء وقتها فليس عرض في الجسم يسمى بالمدافعة أو بمبدئها

(قوله على تذكير ضمير المصدر) فان المصدر الذي بالتاء يجوز التذكير والثاني نظر الى لزوم

التاء له فلا تأنيث لفظياً ولا معنوياً

[قوله اذا اختلفا في الصغر والكبر] وافقنا في مقدار الجانب الذي يخرق كل واحد منهما المعاو

الخارجي فلا يرد انه يجوز ان يكون التفاوت بينهما باعتبار الخرق فان الكبير يحتاج في حركته الى خرق  
 كثير بخلاف الصغير

[قوله لم يختلف في السرعة والبطء الخ] أورد عليه أن الاختلاف يجوز أن يكون لان معاوقة الهواء

الحجر الكبير أكثر لكبر حجم الكبير واحتياجه الى زيادة خرق ما في المسافة من الملاء والجواب انا  
 نفرض الحجر الكبير طولانياً كالسهم بحيث يكون حجم طرفه الذي يخرق الهواء كحجم الصغير على أن

لنا أن تصور الكلام في حجرين متساويين حجماً مختلفين خفة وثقلا

مبدأها) أى وليس أيضاً فيهما على ذلك التقدير مبدأ المدافعة فيجب أن لا يختلف حركتها أصلاً لأن هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لأنه متحد فرضاً ولا باعتبار معاق خارجي في المسافة لاتحادها ولا باعتبار معاق داخلي اذ ليس فيهما مدافعة ولا مبدأها ولا معاق داخلي غيرها فوجب تساويهما في السرعة أو البطء وأجاب عنه الامام الرازى بأن الطبيعة معاقوة للحركة القسرية ولا شك أن طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته أبطأ فلم يلزم مما ذكر أن يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد واما تسميتها بهما فبعيدة جداً ( وستقف في أثناء البحث ) عن أحوال الاعتماد ( على زيادات تفيدك ) زيادة اطلاع على هذا البحث وقد يحتاج لاثبات مبدأ المدافعة بأن الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقعت في الوسط قد فعل فيها كل واحد منهما فعلاً معاقوا لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاق نفس

( قوله على ذلك التقدير ) أى تقدير عدم مبدأ المدافعة

( قوله اذ ليس فيهما مدافعة ) وما قيل انه وان لم يكن فيها مدافعة حال الحركة القسرية لكن التحريك القسري ورد على المدافعة الطبيعية فاعدها وأفناها ولا شك ان مقدم القوى ينكسر انكساراً أشد من انكسار معدم الضعيف فوهم لان المدافعة الطبيعية مشروط وجودها بعدم المانع فاذا سخر الفاسر الطبيعية ووجد المانع من مقتضاها انتفت المدافعة لان القوة المستفادة يعدها وينفها

( قوله وأجاب عنه الخ ) منع لقوله ولا معاق داخلي غيرها

( قوله وأما تسميتها الخ ) دفع لما يقال المقصود اثبات مبدأ المدافعة أهم من ان تكون الطبيعة أو غيرها يعنى اطلاق الميل والاعتماد على الطبيعة بعيد جداً وفيه ان البعد من حيث اللغة مسلم ولا يضر ومن حيث الاصطلاح متنوع وما قيل في وجه البعد من ان الطبيعة جوهر فلا تكون من مقولة الكيف ففيه ان كون الميل بمعنى مبدأ المدافعة من الكيف غير مسلم عند من يقول بانه نفس الطبيعة وانه لو تم هذا الوجه لدل على الامتناع لا على البعد

( قوله وليس ذلك المعاق نفس المدافعة ) أى مدافعة كل واحد منها للحلقة التي جهته لان كل

( قوله اذ ليس فيهما مدافعة الخ ) قد يعترض عليه بان المدافعة حال الحركة القسرية منتفية لكن التحريك القسري ورد على المدافعة الطبيعية فاعدها وأفناها ولا شك أن مقدم القوى ينكسر أشد من انكسار مقدم الضعيف وهذا انما يظهر اذا رُميا متعاقبين بقوة واحدة وأما اذا رُميا معاً كما هو المفروض فلا تأمل

( قوله وأما تسميتها بهما فبعيدة جداً ) لان الطبيعة جوهر فلا تكون من مقولة الكيف

( قوله وليس ذلك المعاق نفس المدافعة الخ ) لان المدافعة الى جهتين مستحيلة بالبديهة وقد يمنع انتفاء المدافعتين في الحلقة في تلك الحالة فان كلاً من المتعاقبين يجد في الحلقة المذكورة ما يجده في الحجر

المدافعة فانها خير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة أصلاً وليس أيضاً قوة الجاذب فانه ما لم يفعل في المجدوب فعلاً لم يصير مجرد قوته عائقاً لفعل الآخر فاذا قد فعل فيه كل منهما فعلاً غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلى عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو أو السفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك فظهر ان للمدافعة المحسوسة مبدأ غير الطبيعة والقوة النفسانية (نايتها) أي ناني مباحث الاعتماد (ان المدافعة غير الحركة لانها توجد عند السكون فاننا نجد في الحجر المسكن في الهواء قسراً مدافعة نازلة و) نجد (في الزق المنفوخ فيه المسكن في الماء) أي تحته (قسراً مدافعة صاعدة نالها له) أي للاعتماد (أنواع) متعددة (بحسب أنواع الحركة فقد يكون) الاعتماد كالحركة (الى العلو والسفل والى سائر الجهات وهل أنواعه) كلها (متضادة) بعضها مع بعض اختلف فيه (بناء على أنه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعد أم لا) يشترط فن لم يشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين من أنواع الاعتماد بحسب الجهات متضادين ومن اشترطها قال ان كل نوعين بينهما غاية التباعد فهما متضادان كالليل الصاعد والهابط وما ليس كذلك فلا تضاد بينهما وان كانا متممى الاجتماع كالليل الصاعد والليل المقتضي للحركة يمنة أو يسرة (فهو نزاع لفظي) مبني على تفسير التضاد وهو اعلم ان الجهات على ما اشتهر بين الناس (ست أخذها العامة من جهات الانسان) وأطرافه

واحد منهما يجد في نفسه المدافعة الى خلاف جهته

(قوله فظهر ان المدافعة الخ) لكن لم يظهر ان للمدافعة الطبيعية مبدأ غير الطبيعة وهو المقصود

بالاثبات لترتب الاحكام عليه

[قواه أخذها العامة من جهات الانسان الخ] بان اعتبروها أولاً في الانسان ثم عموها كما سيحي

المسكن في الهواء وفي الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء امتناع اجتماع المدافعتين الى جهتين غير مسلم انما المتع اجتماع الحركتين الذاتيتين الى جهتين قال في شرح المقاصد الجبل المتجاذب بقوتين متساويتين الى جهتين متقابلتين يجد فيه كل من الجاذبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يقال لابل هو كالمساكن الذي يمنع عن التحرك لامدافعة فيه أصلاً

[قوله وليس ذلك نفس الطبيعة] قيل يمكن أن يقال ان ذلك الذي ذكرتموه مقتضى الطبيعة الجسمية

المتصلة في حد ذاتها فانها تنجذب الى كل من الجانبين لحفظ ذلك الاتصال عن التفرق والتشتت



( التي هي القدام والخاف واليمين والشمال والفوق والشحت ) فان الانسان يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم فالجانب الذي هو أقوى في الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي رأسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتاً \* ولما لم يكن عند العامة سوى ماذكر وقعت أوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات أيضا لكنهم جعلوا الفوق ما يلي ظهورها بالطبع والتحت ما يقابله ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها أجزاء متميزة على الوجه المذكور (و) أخذها

وفي عطف الاطراف عليها اشارة الى ان الاطراف أيضا مدخلا في أخذ الجهات وفي التوضيح بقوله التي هي القدام الخ اشارة الى ان هذه الاسماء تطلق على الجهات والاطراف كليهما كما سيصرح به [ قوله فالجانب الذي الخ ] أي ما يلي الجانب الذي هو أقوى على ما في الشرح الجديد وشرح حكمة العين وغيرهما والجانب الأقوي هو الجنب البعيد عن القلب فان حرارة القلب تضعف الجانب الذي قرب منه وانما قال في الغالب لانه قد يكون الجانب الأيسر قويا في بعض الناس بسبب الاستعمال [ قوله ومنه ابتداء الحركة ] فان الانسان اذا أراد ان يتحرك من غير قاسر ابتداء من الجانب الأيمن [ قوله واليه حركته بالطبع ] أي اليه حركته الارادية مادام على النهج الطبيعي لا كالمتهري فان ذلك غير طبيعي بل يتسكف كذا في الشفاء واعتبر هذا القيد لان محاذاة الوجه قد تقع على اليمين والشمال بان يلتفت اليهما

[ قوله وهناك حاسة الابصار الخ ] جملة حالية أي يكون حركته الارادية اليه بالطبع حال كون حاسة الابصار فيه فانه اذا لم يكن حاسة الابصار هناك بل في جانب آخر لا يكون الحركة اليه بالطبع بل بالتسكف [ قوله ثم عمموا اعتبارها الخ ] بان شبهوها بالانسان بوجه من الوجوه الا ان اعتبار القدام والخلف للحيوان حاصل حال حركته وسكونه بخلاف الاجسام المتحركة غير الحيوان فان اعتبارهما فيها حين كونها متحركة فان الجهة التي تتحرك اليها قدامها والمتروكة خلفها وان تغيرت حركتها تغير قدامها وخلفها كذا في الشفاء

( قوله وان لم يكن لها أجزاء متميزة ) كالفلك حيث شبهوه في الحركة الشرقية برجل مستلق رأسه

( قوله فالجانب الذي هو أقوى في الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا ) اعترض عليه الامام في الملخص بانه تفسير للمعلوم بالضرورة بما لا يعلم الا بالنظر الدقيق لان كل واحد من الناس يعرف يمينه مع أن هذه الزيادة في القوة مما لا يطالع عليها الا الخواص ثم أجاب بانه يجوز أن يكون المعبر في الوضع الاول هو ذلك المعنى الدقيق ثم اشتهر الاسم في الجانب الذي عليه وضع الاسم أولا بحسب ذلك المفهوم الدقيق ( قوله ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام ) قالوا الفلك باعتبار الحركة الشرقية كرجل مستلق رأسه

(الخاصة من أطراف الأبعاد الثلاثة الجسمية) المتقاطعة على الزوايا القائمة فان كل بعد منها له طرفان هما جهتان فلكل جسم جهات ست لأن امتياز بعضها عن بعض هنا يتوقف على اعتبار الأجزاء المتميزة في الجسم فطرفاً الامتداد الطولي يسميها الإنسان باعتبار طول قامته حين هو باثم فالفوق والتحت وطرفاً الامتداد العرضي يسميها باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفاً الامتداد الباقي يسميها باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فلا اعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الأبعاد فان العامة غافلون عنها وان أمكن تطبيق ما اعتبروه عليها (وأنه) أي انحصار الجهات في الست (وهم) باطل وان كان مشهوراً مقبولاً فيما بين العوام والخواص وما ذكره في بيان ذلك الانحصار ليس بشيء (أما) الوجه

إلى الجنوب ورجله إلى الشمال فيكون فوقه الجنوب وتحت الشمال ويمينه المشرق وشماله المغرب وقدامه جهة النصف من السطح الأعلى من الفلك وخلفه ما يقابله

(قوله فلكل جسم جهات ست الخ) هي ما يحاذي الأطراف الستة

(قوله يتوقف على اعتبار الأجزاء) ولذا لا امتياز للجهات في الكرة إلا بعد فرض الامتياز بين أبعادها الثلاثة

(قوله يسميها) على صيغة التانيث والضمير راجع إلى الخاصة

[قوله فلا اعتبار الخاصي يشمل الخ] حيث اعتبروا في تمييز الجهات الأجزاء المتميزة في الجسم وهي الأطراف

[قوله وان أمكن الخ] بناء على أن الأبعاد الواصلة بين الأطراف متقاطعة على زوايا قوائم وافرقت آخر بين الاعتبارين أن العامة اعتبروا الأطراف وعينوا الجهات بأزائها ثم اعتبروا الأبعاد الواصلة بينها فقالوا طول الإنسان من رأسه إلى قدمه وعرضه من يمينه إلى يساره وعمقه من قدامه إلى خلفه والخاصة

إلى الجنوب فيمينه المشرق ويساره المغرب وفوقه الجنوب وتحت الشمال وخلفه جهة سطحه الأعلى الذي سامت أقدام من في الربع المسكون وقدامه خلافة وأما باعتبار الحركة الغربية فتبديل جهاته إلا القدام والخلف وأعلم أن الإمام ذكر في المباحث المشرقية أن القدام والخلف حاصلان للحيوان حالتي الحركة والسكون وأما غير الحيوان فأنما يعرضان له هاتان الجهتان عند الحركة فان الجهة التي إليها الحركة يكون قداماً والى عنها الحركة يكون خلفاً ومتى تغيرت الحركة تغير القدام والخلف ولا كذلك الحيوان فان قدامه وخلفه متعينان بالطبع هذا كلامه فاعتبار قدام الفلك وخلفه على الوجه المذكور حينئذ محل تأمل وإنما يظهر اعتبارهما عليه بالنسبة إلى النصف الشرقي والحق أن اعتبار الفلك كالرجل المستلقي يستتبع اعتبار القدام والخلف على الوجه المذكور وإن اعتبارهما بالنسبة إلى ماليه الحركة وما منه ليس بلازم

(الاول) العامى (فلانه اعتبار غير مبوع) اذ ليست الجهات الحاصلة منه متخالفة بالماهية (ولذلك قد يتبادل) الجهات (فيصير اليمين شمالا وبالعكس) والقدام خلفا وبالعكس وهو ظاهر واذا استلقى الانسان صار فوقه قدما وتحتة خلفا وينعكس الحال اذا انبطح فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة (ولو كان الاعتبار) المذكور (محققا لجهة) أى مثبتا لجهة حقيقية (لوجدت جهات غير متناهية) أى غير محصورة (بحسب الاشخاص وأوضاعهم) بل بحسب شخص واحد وأوضاعه فانه اذا دار على نفسه يثبت له جهات لا تحصى (واما الوجه (الثانى) الخاصى (فلانه ليس فى الجسم بعد بالفعل) لماصر من أنه ليس فيه عندنا الا الاجزاء التى هى الجواهر الفردة (و) الابعاد (المفروضة لانهاية لها) وعلى تقدير وجود البعد فى الجسم فليس اعتبار التقاطع على قوائم أمراً واجباً في تحقق الجهات وحينئذ نقول (فنى المكعب) وهو ما يحيط به سطوح ستة مربعات ستة وعشرون بمدا) أى طرفا وجهة (بحسب سطوحه) الستة (وخطوطه) الاثنى عشر (و) نقط (زواياه) الثمانى قال الامام الرازى لما كانت الابعاد متناهية المقدار كما ستعرفه وجب أن يكون الامتداد الخطى طرفان هما جهتان له وللامتداد السطحي اذا كان مربعا أطراف أربعة هى خطوطه المحيطة به وان اعتبرت النقط مع الخطوط كان أطرافه التى هى جهاته ثمانية وعلى هذا قياس

اعتبروا الابعاد المتقاطعة أولا ثم اعتبروا أطرافها وعينوا بازائها الجهات كذا يستفاد من الشفاء

[ قوله فلانه اعتبار غير مبوع ] فلا يصح الحكم باحصارها فى الستة

[ قوله اعتبار التقاطع على قوائم الخ ] وعلى تقدير اعتباره انحصار التقاطع على زوايا قوائم فى ابعاد ثمانية انما هو اذا فرض امتداد واحد أصلا ووضع وضعاً من غير أن يكون الطبع موجه فترتبت عليه المقاطعات بالقوائم ولو فرض إمكان ذلك الامتداد الاول الواحد غيره مما ليس موازيا له لوقعت ثلاث مقاطعات أخرى على قوائم غير ذلك بالعدد ووقعت جهات غير ذلك بالعدد كذا فى الشفاء (قوله متناهية المقدار) دون الوضع كاللدايرة والسكره

(قوله واذا استلقى الانسان الخ) هذا ترويح لكلام المتن والا فسيحقيق أن الفوق والتحت من الجهات الحقيقية التى لا تبدل أصلا نم يحصل معهما صفة أخرى

(قوله وخطوطه الاثنى عشر) هذا على اعتبار التداخل فى الخطوط والنقط والا فالخطوط أربع وعشرون والنقط ثمانية وأربعون

[قوله وجب أن يكون للامتداد الخطى طرفان] أراد الامتداد الخطى الغير المستدير كما لا يخفى

الخمس والمسدس وغيرهما من السطوح والحال في الاجسام على قياس السطوح فللمكعب مثلاً سطوح ستة وخطوط اثنا عشر ونقط ثمان فان اعتبرت السطوح فقط كانت جهاته ستاً وان اعتبرت معها الخطوط كانت ثمانى عشرة وان اعتبرت معها النقاط كانت ستاً وعشرين قال ولا جهة بالفعل للدائرة والكرة وجهاتهما بالقوة غير متناهية ورد عليه بأن الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها وكذا للكرة طرف بالفعل هو سطحها المستدير المحيط بها فوجب أن يكون لكل واحدة منهما جهة واحدة بالفعل فان قيل هذا الكلام يدل بصريحه على أن جهة الجسم قائمة به فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها والقرب منها كما سيأتى ذكره وأيضاً يلزم من هذا أن تكون جميع جهات الجسم متبدلة وهو مناف لكون الفوق والتحت جهتين حقيقيتين على ما قال (بل الحق ان الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير) قلنا ان لنا جهات مطلقة ومطلق الجهات اما الجهات

( قوله بان الدائرة الخ ) في الشفاء وأما الدائرة فلا جهة لها بالفعل الا واحدة

( قوله هذا الكلام الخ ) أى ما نقلته عن الامام وأما كلام المصنف فلا دلالة له على ذلك

( قوله يدل بصريحه الخ ) حيث أطلق الجهات على أطراف الامتدادات ولو قيل ان في كلامه تسامحا والمراد انها محددات الجهات فعنى قوله ما جهتان هما محددا جهتين وقس على ذلك لم يخرج في دفعه الى قسمة الجهات الى جهات مطلقة ومطلق الجهات الى ما قلنا يشير عبارة الشفاء حيث قال وان اعتبر جميع أنواع المتناهي حتى الى الزاوية كانت له جهات ثمان أربع الى الخطوط وأربع الى الزوايا ولعل في قوله بصريحه اشارة ما قلنا

( قوله ان تكون جميع جهات الجسم متبدلة ) لان الاطراف تتبدل بتبدل أوضاع الجسم

( قوله جهات مطلقة ) أى ليس اعتبارها بالقياس الى جسم دون جسم

( قوله ومطلق الجهات ) أى تكون جهة في الجملة

[قوله ورد عليه بان الدائرة الخ] فان قلت الدائرة قد تطلق على محيطها وقد صرح في بحث نفى الجزء من شرح المقاصد باطلاق الكرة على محيطها أعنى سطحها أيضاً فينبذ لا يرد الرد قلت الكلام الذي نقله الشارح عن الامام نقلاً بالمعنى مذكور في الملخص وفي المباحث المشرقية وليس فيهما ذكر الكرة بل الدائرة ولا وجه لخلها على محيطها لان أسلوب كلامه في كتابه مانع عن ذلك ودل على أن مراده من الدائرة معناها المعروف أعنى سطحاً يحيط به خط مستدير قال في الملخص السطح ان كان مربعاً واعتبرت نهاياته التي هي الخطوط كانت أربعة وان اعتبر جميعها حتى النقاط صارت ثمانية وان كان مسدساً أو مسبعاً أو غير ذلك من المضلعات فله بحسب كل حد جهة لانه لا معنى للجهة الا اطراف والدائرة لاجهة لها بالفعل

المطلقة فهي منتهى الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة على ما استقف عليه واما مطلق  
 الجهات فيتناول الاطراف القائمة بكل جسم اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها  
 وهي واقعة بازاء الجهات المطلقة فتسمى باسمائها وانما حكمنا بان الفوق والتحت أعني من  
 الجهات المطلقة جهتان حقيقتان لانهما جهتان تمايزتان بالطبع فان بعض الاجسام العنصرية  
 بطبيعتها تطلب الفوق وتهرب عن التحت كالنار والهواء وبعضها بالمعكس كالارض والماء  
 وايضا فان الجهتين لا تبدلان أصلا فان القائم اذا صار منكوسا لم يصير ما يلي رأسه فوقا  
 وما يلي رجليه تحت بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق وتحت بمحالمها وما  
 ذكر من حال المستلقي لا يخرج الفوق أو التحت عن كونه فوقا أو تحت بل يصير وجهه الى الفوق  
 وقفاه الى التحت نعم يتصف التحت والفوق حينئذ بوصفين آخرين اعتبار بين أعني كونهما  
 قداما وخلفا وأما باقي الجهات فلا تمايز بينها بالطبع وهي متبدلة بحسب الفرض كما مر وقد  
 يقال اذا فسر الفوق والتحت بما يلي السماء والارض لم يتصور فيهما تبدل بخلاف ما اذا  
 فسر بما يلي رأس الانسان وقدمه بالطبع فانهما يتبدلان حينئذ كما اذا قام شخصان على طرفي  
 قطر واحد من الارض فان رأس كل واحد منهما وقدمه على المجري الطبيعي مع أن الجانب  
 الذي يلي رأس أحدهما يلي قدم الآخر فيكون ذلك الجانب فوقا بالقياس الى الاول وتحتا  
 بالقياس الى الثاني ويحاج بأن قولنا بالطبع ليس صفة للقدم والرأس بل هو متعلق بالفعل

[ قوله فهي منتهى الاشارات ومقصد الحركات ] أشار بصيغة الجمع الى عدم اختصاصها بجسم دون جسم  
 ( قوله اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة الخ ) فهي منتهى اشارة وحركة واقعتين في امتداد ذلك الجسم  
 ( قوله ليس صفة للقدم والرأس ) بأن يكون ظرفا مستقرا واقعا موقع الحال عنهما  
 ( قوله بل هو متعلق الخ ) أى ظرف لغو يفيد التقييد به كون الولي والقرب طبيعياً

وأما بالقوة لجهاها غير متناهية اذ لا نقطة أولي بها من غيرها والحال في الجسم كالحال في السطح هذه عبارته  
 في المخلص وعلى هذا أسلوب كلامه في المباحث المشرقية فليتأمل

[ قوله فهي منتهى الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة ] فبالنظر الى الاول قبل أن جهة الفوق هي  
 بحسب الفلك الاعظم لانه منتهى الاشارات الحسية ومقطعها أو بالنظر الى الثاني قبل هي متعر فلك القمر  
 والاول هو الصحيح لان الاشارة اذا تعدت من فلك القمر كان الى جهة الفوق قطعاً لكونها آخذة من  
 جهة التحت متوجهة الى ما يقابلها

[ قوله اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها ] فانك اذا أشرت الى طرف المكعب كسطح من  
 سطوحه مثلاً فإنه ينهي اشارتك اليه واذا فرضنا حركة جسم فيه فإنه اذا نفذ فيه المتحرك ونحرك تنهى

المذكور ومعناه أن لرأس كل شخص وقدمه نسبة طبيعية مع الجهة في الولى والقرب ولا شك أنا اذا فرضنا قدم أحد هذين الشخصين حيث رأس الآخر لم يكن على المجرى الطبيعى بل كان ذلك انتكاسا له واذا ثبت أن الجهة الحقيقية اثنتان فالاعتماد الطبيعى أيضاً كما سيأتى انسان أعنى الصاعد والهابط وما عداهما اعتمادات غير طبيعية (وجعلها القاضى) هذا قسم لقوله له أنواع بحسب أنواع الحركة أي وجعل القاضى الاعتمادات بحسب الجهات (أمراً واحداً فقال الاختلاف في التسمية) فقط (وهى كيفية واحدة) بالحقيقة (فسمى) تلك الكيفية الواحدة (بالنسبة الى السفلى ثقلاً والى العلوى خفة) وقس على ذلك حالها بالنسبة الى سائر الجهات (وقد يجمع الاعتمادات الست في جسم واحد قال الآمدي) القائلون بالاعتماد من أصحابنا اختلفوا فقال بعضهم الاعتماد في كل جهة هو غير الاعتماد في جهة أخرى والاعتمادات اما متضادة أو متماثلة فلا يتصور اعتمادان في جسم واحد الى جهتين اذ هما ضدان فلا يجتمعان ولا الى جهة واحدة اذ هما مثلان فامتنع اجتماعهما أيضاً وقال

[قوله واذا ثبت الخ] بيان لارتباط قوله واعلم الى قوله بل الحق بما قبله من بيان أحكام الاعتماد (قوله أمراً واحداً) أي بالنوع يتحقق في كل جسم واحد من أفراد فلا اجتماع للضدين ولا للمتماثلين وما قيل ان المراد انه واحد بالشخص فوهم لان الفرض يتعدد بحسب المحل فكيف يكون واحداً بالشخص في جميع الاجسام

(قوله الاختلاف في التسمية) أي تسمية ذلك النوع بحسب الاعتبار

(قوله وقد يجمع الاعتمادات الست) المتخالفة بالاعتبار الواحدة بالذات

حركته الممتدة من ذلك السطح النافذ هو فيه الى سطحه الآخر المقابل [قوله ومعناه ان لرأس كل شخص الخ] قيل حق العبارة على هذا التوجيه أن يقال ما يليه رأس الانسان وقدمه بالطبع فليتأمل

[قوله أمراً واحداً] مقابلته بقوله له أنواع يشعر بأن المراد بالامر الواحد الواحد بالنوع وان تعدد الاشخاص وهو المفهوم من بعض كلامه أيضاً فان التضاد انما يتفرع على التعدد النوعى لا الشخصى وفيه انه حيثلزم اجتماع المثليين على تقدير اجتماع افراد ذلك النوع والحق كما هو المفهوم من قوله الاختلاف في التسمية فقط أن المراد الواحد بالشخص والوحدة الشخصية تستلزم انتفاء التعدد النوعى وبهذا الاعتبار تستقيم المقابلة ثم الحكم بالاشبهية بالنظر الى القول بالتعدد النوعى فلا اشكال في حديث التفرع أيضاً فعلى هذا معنى قوله وقد يجمع الاعتمادات الست جواز أن يعرض لذلك الامر الشخصى الاعتبار المتخلفة والاضافات الى الجهات الست

الحاصر لهما) أى للزئبق والماء وهو الزئبق المعين فلا بد من تساوى أجزائهما المسألة له (الا  
أن يقال بأن فى الماء خلأ لا يسيل الماء اليه طبعاً) اما للقادر المختار واما لسبب آخر لا نعرفه  
وحينئذ لا تساوى أجزاؤه أجزاء الزئبق لانها متكثرة متلاصقة فلا فرج بينها أصلاً أو  
هى أقل من فرج الماء لكن هذا القول باطل كما أشار اليه بقوله (فكان يجب) على ذلك  
التقدير (أن تكون زيادته) أى زيادة الخلأ (على أجزاء الماء كزيادة وزن الزئبق عليها)  
أى على وزن أجزاء الماء اذ المفروض أن زيادة وزنه عبارة عن زيادة أجزائه ولا شك  
انها بقدر الخلأ فى الماء (وهو) أعني وزن الزئبق (ربما كان أكثر من عشرين مثلاً) لو وزن  
الماء (فكان بازاء كل جزء ماء عشرون جزءاً خلأ فالفرج بينها) أى بين أجزاء الماء  
(عشرون مرة مثل الأجزاء وأنه ضرورى البطلان يكذبه الحس) الشاهد بالتلاصق بين  
الأجزاء المائية (خامسها الحكيم يسمي الاعتماد ميلاً ويقسمه الى ثلاثة أقسام طبيعى وقسري  
ونفساني لانه) أى الميل (اما) أن يكون (بسبب خارج عن المحل) أى بسبب ممتاز عن  
محل الميل فى الوضع والاشارة (وهو) الميل (القسري) كميل الحجر المرمي الى فوق (أولاً)

(قوله يكذبه الحس) وما فى شرح لمقاصد من انه يجوز ان لا يحس بها صغرها مع فرط الامتزاج  
بالاجزاء المائية فما يكذبه العقل فانه كيف يحس بالاجزاء المائية والاتصال بينها مع غاية صغرها والتباعد  
بينها بعشرة أمثالها

(قوله فكان يجب الخ) فيه بحث لانه قد نقل فى آخر مباحث الحكم ان فى الخلأ عند البعض قوة  
دافعة الى فوق ولعل الاستاذ منهم فلا يلزم على هذا التقدير أن يكون زيادة الخلأ على أجزاء الماء  
كزيادة وزن الزئبق عليها فيندفع عنه قوله وكان يجب الخ وكذا خفة الهواء المحسوسة فى الزئبق  
المنفوخ فتأمل

(قوله يكذبه الحس) قيل يمكن أن يقال لا يحس بها لغاية الصغر مع فرط الامتزاج بالاجزاء المائية ولا يخفى بعده  
(قوله وهو الميل القسري) فيه بحث هو انه اذا تحرك الحجر الى فوق بارادة القادر المختار فيله الى  
فوق قسري مع انه لا يصدق عليه انه بسبب خارج عن المحل بمعنى الامتياز فى الوضع وتعميم الامتياز فى  
الوضع الى أن يكون محل الميل اذا وضع دون سببية الخارج خلاف الظاهر وأيضاً حركة الماء الى فوق عند  
مص القارورة مصاً شديداً أو كها على الماء انما هى قسرية والقاسر امتناع الخلأ مع انه لاوضع له أصلاً  
والجواب عن الاول أن التقسيم على مذهب الحكيم ولا يقولون بالقادر المختار تعالى شأنه عما يقولون وغنى  
الثاني أن القاسر طبيعة الهواء المقتضى لتلازم سطحه سطح الماء لضرورة عدم الخلأ لكن هذا لا يجدى  
فى صورة الزرائقات التى ذكرها الشارح فى بحث الخلأ فيشكل الامر اللهم الا أن يعتبر القاسر هناك



يكون بسبب خارج ( فلما مقرون بالشعور ) وصادر عن الارادة ( وهو ) الميل ( النفساني )  
 كميل الانسان في حركته الارادية ( أولا وهو ) الميل ( الطبيعي ) كميل الحجر بطبعه الى  
 السفلى فالميل الصادر عن النفس الناطقة في بدنها عند القائل بتجردها نفساني لا قسري  
 لانها ليست خارجة عن البدن متميزة عنه في الاشارة والميل المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا  
 عن الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا سقط الانسان عن السطح ( وكذا الحركات ) منحصرة  
 بهذا الدليل في الطبيعية والقسرية والنفسانية ( وينتقض ذلك ) اعني حصر الحركات في  
 الانقسام الثلاثة المذكورة ( بحركة النبض ) فانها حركة مؤلفة من انبساط وانقباض لترويج  
 الروح الحيواني بالنسيم وليست داخلية في الطبيعة مع أن وجه الحصر يقتضي ذلك بظاھر

( قوله فالميل الصادر الخ ) بيان لفائدة تفسير الخارج بالمتاز بالاشارة الحسية وفائدة التقييد بقوله  
 وصادر عن الارادة وما قيل انه اذا تحرك الحجر بارادة القادر المختار الى فوق فيه قسري مع أنه لا يصدق  
 عليه انه بسبب ممتاز عن محله الميل في الاشارة فوهم لان ذلك الميل ارادى كيف ولا فرق بينه وبين  
 الميل الذي يحدته نفوسنا في أبداننا وكذا ما قيل في صورة امتناع الخلاء كالزراقات والفاورورة المخصوصة  
 المسكبة على الماء فانهم قالوا القاسر فيها امتناع الخلاء وهو ليس ذا وضع لان القاسر فيها ملازمة سطوح  
 الاجسام بواسطة امتناع الخلاء والنسبة الى امتناع الخلاء على سبيل النجوز

[ قوله مؤلفة من انبساط وانقباض ] الانقباض حركة اجزاء العروق من الطرف الى الوسط  
 والانبساط حركتها من الوسط الى الطرف وشبه القدماء ذلك بقوم تحلقوا فيتباعدون مرة الى خلف  
 فيوسعون دائرتهم ويتقاربون أخرى الى قدام فيضيّقون دائرتهم  
 [ قوله لترويج الروح الحيواني ] ليس قيّدا احترازيا بل هو بيان لغاية حركة النبض وهي تعديل

الخشبة المجذوبة ولا يخفى بعده على أن شارح حكمة العين صرح في بحث ان بين كل حركتين سكونا  
 بأن القاسر في الكل امتناع الخلاء فحينئذ يحتاج في دفع الاشكال الى تعميم الامتياز في الوضع كما أشرنا اليه  
 والله أعلم فان قلت الميل الموجود في الافلاك الثمانية بالنسبة الى حركاتها العرضية بواسطة المحدد يصدق  
 عليه انه بسبب خارج عن المحل وهو المحدد مع انهم قالوا لا قاسر في الافلاك قلت لان سلم وجود الميل فيها  
 بالنسبة الى تلك الحركات فان المراد بالميل ههنا هو المبدأ القريب للحركات الذاتية أعني المتقابلة للحركات  
 العرضية ولا وجود له فيما ذكر

( قوله وصادر عن الارادة ) فيه تنبيه على أن مجرد المقارنة بالارادة لا يكفي فيه اذ ليس ميل الساقط

المريد لسقوطه نفسانياً لعدم امكان الامساك به لا بد أن يكون الارادة مدخل فيه

(لأنهم حصروا) الحركة (الطبيعية في المساعدة والهابطة وهي) أى حركة النبض (ليست شيئاً منهما وكونها ليست احدي الاخرين ظاهر) اذ ليس حركة النبض صادرة عن شعور واردة ولا عن سبب خارج عن المتحرك (فان لم يحصروها فيهما) أى أن لم يحصروا الطبيعية في المساعدة والهابطة (كانت) حركة النبض (طبيعية) كما اقتضاه وجه الانحصار اذ لا نفي حينئذ بالطبيعية ههنا الا ما لا يكون خارجاً عن المتحرك ولا فاعلاً بالارادة فتكون

الروح الحيواني واخراج فضلاته وأشار اليهما بقوله لترويج الخ فان الترويج انما يحصل بالتعديل والاخراج وتفصيله ان الروح الحيواني لا يمكن ان يكون الا لطيفاً حاراً جداً ليكون سريع النفوذ ولا شك ان اللطيف الحار خصوصاً كثير الحركة يسرع استتعالته الى النار لمناسبة جوهرها وذلك مؤد الى الاشتعال والخروج عن الآثار النفسانية فوجب ان يكون لنا جسم بارد مناسب للروح الحيواني في اللطافة والخفة ليعمله وهو الهواء فهو ينفذ الى القلب والشرابين المتعلقة به بان يدخل أولاً في الرئة بحركة النفس ثم تدفعه الرئة بعد اصلاحه الى العروق المسماة بالعروق الخشنة ويندفع منها الى مسام الشرايين الوريدى ومنها الى القلب ثم منها الى جميع البدن ويعمل مزاج الروح الحيواني ثم ذلك الهواء يتسخن بمصاحبة الروح فلا بد من دخول هواء آخر وخروج الاول فيخرج الاول مع الفضلات المفسدة لمزاج الروح [ قوله فان لم يحصروها فيهما الخ ] في شرح المقاصد ان حركة النبض طبيعية مركبة من صاعدة وهابطة فان طبيعة الروح والشرابين من شأنها احداث الحركة من المركز الى المحيط وهي الانبساط وأخري من المحيط الى المركز وهي الانقباض وليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ويمتنع العود بل جذب الهواء البارد المصلح لمزاج الروح ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد مزاجه والاحتياج الى هذين الامرين مما يتعاقب لحظة فلحظة فيتعاقب الآثار الصادرة من القوة الواحدة انتهى ولا يخفى ان القول يكون الانبساط والانبساط حركة صاعدة وهابطة بعيد فان أجزاء العرق في الحالين تحرك من جميع الجوانب الى وسط العرق أو الى طرفه نعم يصح ذلك القول اذا قيل ان حركة النبض وتيرة على ما ذهب اليه البعض

(قوله اذ لا نفي الخ) أى لا نفي بها ما يصدر عنه الفعل على وتيرة واحدة من غير شعور واردة

(قوله في المساعدة والهابطة) أى المساعدة فقط والهابطة فقط ولذا قال حركة النبض ليس شيئاً منهما لانها مركبة منهما

(قوله فان لم يحصروها فيهما الخ) قال المصنف في مباحث الحركة قد أخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي المساعدة والهابطة وألتي على وتيرة واحدة

(قوله الا ما لا يكون خارجاً عن المتحرك الخ) في العبارة مسامحة والمراد ما لا يكون مبدؤها خارجاً عنه ولا فاعلاً بالارادة

حركات النبض والتغذية والتنمية داخلية في الحركة الطبيعية بالمعنى المراد في هذا المقام كما سيأتي ولا يتجه عليه أن الطبيعة الواحدة لا تكون منشأ لأفاعيل مختلفة حتى يجاب بأن طبيعة الماء تقتضي صعوده ونموه إذا كان تحت الأرض وهبوطه ونزوله إذا كان في موضع الهواء فيجوز أن يكون طبيعة الشريان مقتضية الانبساط إذا عرض للروح الذي في جوفه سخونة يحتاج في دفعها الى جذب هواء صاف والانتباض إذا عرض للهواء المجذوب حرارة وصار كلا على الروح فيحتاج الى اخراجه واستبداله بهواء آخر وهذا وقد يقال ان حركة النبض قسرية والقاسر هو الروح فانه يجذب غذاءه الذي هو الهواء ويدفع ما فضل منه فيعرض لوعائه الانبساط بالجذب والانتباض بالدفع وقيل القاسر هو القلب اما على سبيل المد والجزر فانه اذا انبسط القلب توجه اليه الروح من الشرايين فينقبض واذا انقبض القلب توجه الروح الى الشرايين فينبسط واما على سبيل الاستبعا كما تستتبع حركة الشجر حركة أغصانه وفروعه فيكون انبساطه بانبساط القلب وانتباضه بانتباضه وقد يقال أيضاً ان حركة النبض

على ما هو المشهور في مقابلة النفس حتى لا تكون حركة النبض طبيعية لعدم كونها على وتيرة واحدة ( قوله ولا يتجه عليه الخ ) عطف على فيكون أي اذا كان المراد ذلك لا يتجه عليه ان الطبيعة بالمعنى المراد ههنا لا يجب ان تكون واحدة حتى يرد عليه ذلك اذ ما لا يكون خارجا عن المتحرك يجوز ان يكون أمورا متعددة فلا يلزم صدور الافاعيل المختلفة عن الواحد

( قوله هواء صاف ) أي عن الفضلات

( قوله كلا ) بفتح الكاف وتشديد اللام أي ثقيل

( قوله فانه يجذب ) أي يجذب الروح غذاءه وهو الهواء الصافي

( قوله ويدفع ما فضل منه ) أي يدفع الروح ما صار فاضلا من ذلك الغذاء وهي الاجزاء الدخانية المعتدلة له

( قوله لوعائه ) وهو الشرايين

( قوله بالجذب ) أي بسبب جذب الغذاء

[ قوله بالدفع ] أي بسبب دفع الفضلات

( قوله على سبيل المد والجزر ) المد السيل والجزر ضده

[ قوله حركة النبض مركبة ] على ما اختاره صاحب الموجز فانه قال حركة الانتباض قسرية

( قوله ولا يتجه غايه أن الطبيعة الواحدة ) اذ لا يلزم مما ذكر وحدة الطبيعة لان المراد بها سبب

لا يكون خارجا عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة ويجوز أن يكون ذلك السبب متعددا

( قوله فانه اذا انبسط القلب ) فيه بحث لان انتفاض الحصر عائد حينئذ بالنظر الى حركة القلب

مركبة والمنعصر في الاقسام الثلاثة هو الحركة البسيطة فلا نقض بخروجها عنها ( اما للميل الطبيعي فابتوا له حكيمين \* الاول ان العادم له ) أى للميل الطبيعي بل لمبدئه ( لا يتحرك بالطبع وهو ظاهر ) اذ لا معنى للحركة الطبيعية الا مبدءاً لها القريب هو الميل الطبيعي ( ولا ) يتحرك أيضاً ( بالفسر والارادة اذ لو تحرك ) العادم لمبدأ الميل الطبيعي بقوة قسرية مثلاً ( في مسافة ما في زمان ) لا امتناع قطع المسافة المنقسمة في آن لماصر من ان قطع بعضها مقدم على قطع كلها ( وليكن ) ذلك الزمان بالفرض ( ساعة والذي ) مبدءاً ( الميل ) الطبيعي ان يتحرك بتلك القوة المحركة ( في تلك المسافة ) المعينة ويقطعها ( في أكثر من ذلك الزمان لوجود العائق ) عن الحركة وهو مبدءاً الميل الطبيعي ( وليكن ) ذلك الزمان الاكثر ( عشر ساعات فلاخر ) أي فلجسم آخر ( ميله عشر ميل ) الجسم ( الاول ) أن يتحرك في تلك المسافة بتلك القوة المحركة ويقطعها ( في ساعة أيضاً اذ نسبة الحركتين كنسبة الميلىن ) المعاوقين وهي بالمشر في المثال المفروض ( فتكون الحركة مع المعاوق ) القليل ( كهي لامعه ) في السرعة والبطء لانهما قطعنا مسافة واحدة في زمان واحد ( وقد عرفت مثله بما فيه ) من النظر ( في ) مسألة الخلاء فانقله الى ههنا ) ول بعضهم في هذا المقام كلام جامع بين المسئلتين وملخصه ان كل حركة لابد أن تكون على حد معين من السرعة والبطء لانها لا عمالة تكون

وحركة الانبساط طبيعي يعنى ان مقدار العرق بالطبع ما يحصل له حالة الانبساط وأما الذى يحصل له حالة الانقباض فهو مقدار يحصل له قسراً

( قوله جامع بين المسئلتين ) أى يفيد ثبوتها معاً

( قوله ان كل حركة الخ ) هذه المقدمة الى قوله فان كانت الحركة نفسانية غير مذكورة في كلام ذلك

البعض بل المذكور ما نقلناه في بحث امتناع الخلاء.

[ قوله بل لمبدئه ] انما ذكره لان المتبادر من الميل نفس المدافعة وان كان قد يراد به مبدءوها على

ما سيحى ولا شك أن بعض الحكم المذكور لمبدءاً المدافعة لانفسها فان عادمها يتحرك قسراً بلا شبهة كافي الحجر المرمي الى فوق مثلاً اذ ليس فيه مدافعة هابطة على ماص

[ قوله الا مبدءوها القريب هو الميل الطبيعي ] الظاهر أن المراد بالميل مبدءاً المدافعة لانفسها وكونه

مبدءاً قريباً للحركة الطبيعية بالنسبة الى الطبيعة اذ لو أريد به نفس المدافعة لاحتيج في اثبات المطلوب الى ضم مقدمة أخرى وهي أن الميل لا يمكن بدون مبدئه ثم هذه المقدمة وان صحت اذا أريد بالمبدء ما يعطيه الطبيعة لكن لا يتم التقريب لان المقصود ههنا اثبات الحكم المذكور لكيفية يكون الجسم بها مدافعاً لما يمنعه

على مسافة وفي زمان فاذا فرضت حركة أخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه كانت الحركة الاولى أبطأ من الاخرى على التقدير الاول وأسرع منها على التقدير الثاني فلا يمكن أن توجد حركة ما الا على حد معين من السرعة والبطء فان كانت الحركة نفسانية أى صادرة عن شعور واردة جاز أن تحدد النفس حالها من السرعة والبطء بأن يتخيل ملازمة حد من حدودها وينبث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة أو البطيئة وان كانت الحركة طبيعية أو قسرية احتاجت في

( قوله فاذا فرضت الخ ) وان كانت المفروضة مستحيلة فان امكان فرضها كاف لنا في اثبات ان كل حركة نسبت اليها كانت موصوفة بحد من السرعة والبطء فاندفع ما قيل انا لا نسلم امكان وقوع حركة أخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان مع انه لم يقتصر على وقوعها في النصف فقط بل ضم اليها وقوعها في الضعف أيضاً ولا شك في امكانه على انا نقول امكان وقوع حركة أخرى نصفها في تلك المسافة كاف لنا في المطلوب لانها اما واقعة في مثل زمانها أو في أقل منه أو في أكثر منه فهي مساوية للحركة الاولى في حد من السرعة أو أسرع منه أو أبطأ فلا يمكن حركة الا في حد من السرعة

( قوله أى صادرة الخ ) سواء كانت على وتيرة واحدة أو لا فيخرج عنها الحركات النباتية وتدخل في الطبيعية وليس المراد بها المعنى المتعارف الشامل للحركات النباتية

( قوله وينبث عنها ) أى عن الملازمة المتخيلة الميل المسمى بالارادة في الحيوان أو المدافعة بحسب ذلك الحد المتخيل ملازمته

( قوله وان كانت الحركة طبيعية ) أى صادرة بلا شعور واردة سواء كانت على وتيرة واحدة كما في الاجسام البسيطة أولاً كما في النبات

وأما اذا أريد بالمبدأ نفس تلك الكيفية ففي صحتها بحث لجواز أن يكون مبدأ المدافعة نفس الطبيعة بلا توسط ميل ثم لا يخفى ورود مثل هذا البحث على التوجيه الاول أيضاً فليتأمل

( قوله فان كان الحركة نفسانية أى صادرة عن شعور واردة ) الحركة النفسانية قد تنخص بالارادة الطبيعية التي تقابلها تفسر حيثئذ بما يصدر من غير شعور واردة وقد يجعل أعم منه ومن أحد قسمي الطبيعة أعنى ما لا يكون على وتيرة واحدة لاخصاصه بذوات الانفس وبهذا الاعتبار يسمى حركة النبات نفسانية وتنخص الطبيعية حيثئذ بما يصدر على نهج واحد دون شعور واردة وغير المحتاج في تحديد حال الحركة الى المعاق هو النفساني بالمعنى الاخص فلذا فسر الحركة النفسانية بما ذكر

( قوله وان كانت الحركة طبيعية أو قسرية ) الظاهر من سياق كلامه أن حاصل الاستدلال انه يلزم من انتفاء واحد من المعاق الداخلي والخارجي في الحركة التفسيرية ومن انتفاء المعاق الخارجي في الحركة الطبيعية أن لا تحقق حركة أصلاً أو يخلو الحركة عن لازمها أعنى حداً من السرعة والبطء لعدم تحقق

تحديد حالها من الاسراع والابطاء الى معاق وذلك لان الطبيعة لا شعور لها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة التي للحركة اليها بل هي بحسب ذاتها تطلب الحصول في المكان الطبيعي فتكاد تقتضي قطع المسافة في غير زمان لو أمكن وكذا القاسر اذا فرض تحريكه بقوة

( قوله لا شعور لها ) أى شعورا يترتب عليه تعيين حد من السرعة والبطء وهو الشعور الارادي الذي يترتب عليه الاختلاف في الافعال فلا ينافي ما صرح به ذلك البعض من ان الطبيعة لها شعور فانه أثبت الشعور الإيجابي ولذا قال حتى يمكن الخ ( قوله بل هي بحسب ذاتها تطلب الخ ) انما تطلب الحركة بواسطة انه لا يمكن الوصول بدونها فهي تطلب أسرع الحركات التي تكاد تقع في آن

( قوله وكذلك القاسر ) أي احتاج في تحديد حالها من الاسراع والابطاء الى معاق اذا فرض تحريك القاسر بقوة واحدة أى لا اختلاف فيها بالشدة والضعف بان يوجد القاسر في الجسم من غير قصد الى مرتبة من مراتبها لكون مقصوده حصول ذلك الجسم في مكان فيكون القاسر على أنم ما يمكن ان يكون فلا يقع بسببه تفاوت أيضاً بل يكاد ان يحصل المقصور في المكان القسري في آن لو أمكن كالطبيعة ثم انه لا دلالة في التخصيص بالحركتين على جواز الاستدلال بجميع أفرادهما فلا خال في خروج القسرية التي مبدؤها قاسر واردة على انها في حكم الارادية وعبرة ذلك البعض أوضح واخصر فانه قال والقاسر اذا فرض على أنم ما يمكن ان يكون لا يقع بسببه تفاوت وبما حررنا لك اندفع ما قيل انه اذا لم يكن بسبب القاسر تفاوت يكون الزمان الذي اقتضاه القاسر محفوظاً في الاحوال الثلث والزمان بسبب المعاق منقسم بحسب انقسامه فلا يلزم ان يكون الحركة مع العائق كشي لاميعة وذلك لان مقصوده ان القاسر لا يمكن ان يحدد السرعة والبطء اذا فرض على أنم ما يمكن لا انه يحدد مع الاستواء في الاحوال الثلث على أن كلامه ليس مبني على فرض القاسر في الاحوال الثلث بل على ان القاسر في نفسه لا يمكن ان يكون محمداً

ما يحددها حينئذ وفيه أن القاسر ربما كان ذا شعور فيتحدد حال الحركة بارادته فلا يثبت السبب الكلي لم لو استلزم جواز الحركة القسرية في الجملة جوازها في جميع الصور ثم الاستدلال للزوم المحال في بعض الصور أعني فيما اذا لم يكن القاسر ذا شعور لكن أي ذلك الاستلزام مع ظهور الفارق ثم ان التقرير المذكور لا يلائم قوله حتى لا يمكن استناد الحدود المختلفة الخ ولا قوله لم يقع بسببه تفاوت لاشعارها بان حاصل الاستدلال امتناع صدور الحدود المختلفة من الطبيعة والقاسر والظاهر أن لا غلص الا بتخصيص الدعوي بما اذا لم يكن القاسر ذا شعور وأما اذا كان ذا شعور فالحركة القسرية في حكم الحركة الارادية

[قوله لان الطبيعة لا شعور لها] قيل عليه قد صرح في النقط الرابع من شرح الاشارات بان للطبيعة شعورا ما فسلب الشعور عنها ينافيه وأجيب بأن المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة

واحدة لم يقع بسببه تفاوت والتقابل للحركة أعنى الجسم المتحرك لا تفاوت فيه اذا لم يكن فيه معاق أصلاً فلا بد في تعيين حد للحركة من أمر آخر يعاق المحرك في تأثيره اذ لو لم يعاقه لم يكن له مدخل في تعيين حد من حدود الحركة وذلك المعاق اما خارج عن المتحرك أو غير خارج عنه فالخارج هو قوام مافي المسافة من الاجسام فبحسب تفاوته في

( قوله والتقابل للحركة الخ ) هذا زائد على كلام ذلك البعض يعنى ان الجسم من حيث انه جسم قابل للحركة مطلقاً وليس فيه تحديد لمرتبة من مراتبها والالكانت تلك لازمة للجسمية في جميع الاحوال غير قابلة لمرتبة أخرى بل التفاوت انما يكون فيه بحسب المعاق الداخلى أو الخارجى وقد أورد على هذا مثل ما أورد على القاسر بأنه اذا لم يكن تفاوت بسببه كان ذلك الزمان محفوظاً في الأحوال الثالث فلا يتم الاستدلال وأنت خير بعدم وروده على ما حررناه

( قوله اذ لو لم يعاقه الخ ) لانه على تقدير عدم المعاق اما ان لا يكون له تعلق بالحركة أو يكون له تعلق بالاعانة وعلى التقديرين لا يكون محددًا اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلأنه اذا كان مقتضى الطبيعة والقاسر أقصى مراتب الاسراع لا يتصور الاعانة فيه وأما ما قيل ان الامر الآخر لا يلزم ان يكون معاقاً بل نقول ذلك الامر هو الميل على ما صرح به ذلك البعض فدفوع بان ذلك الامر المعاق انما يكون تحديده لحد من السرعة والبطء تحديده أولاً مرتبة من مراتب الميل فان الطبيعة أو القاسر لا يعينان مرتبة من مراتب الميل وانما يتعين باختلاف الجسم ذى الطبيعة فى السكم أى الصغر والكبر والكيف أى التخلخل والتسكاتف أو الوضع أى اندماج الاجزاء وانتفاشها أو بحسب رقة ما فيه الحركة وغلظه وبما ذكرنا اندفع التدافع بين كلامى ذلك البعض حيث قال ان المحدد للسرعة والبطء هو المعاق وصرح قبيل هذا البيان بأنه الميل

( قوله فالخارج هو قوام الخ ) لان ما سوى المسافة والمحرك والمتحرك من الامور الخارجة لا يلزم

تحريكها بطريق الايجاب لالاختيار ضرورة أن الحجر لا يمكن أن لا يحرك الى أسفل فلا يتصور أن يختلف اقتضاؤها وبهذا التقرير اندفع ما قيل من انه لم لا يجوز أن يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية تقتضيها لاجلها كافتضاها البرودة المخصوصة أو الحرارة المخصوصة أو غيرها من الاعراض القابلة للتفاوت ووجه الاندفاع ظاهر على أن مقتضى الطبيعة ليس الا الحصول فى المكان الطبيعى ولا يقتضى الحركة الا لاجله هذا الحصول فيكاد يقتضى قطع المسافة فى آن لو أمكن فحينئذ لا يعقل أن يكون للطبيعة خصوصية مع درجة من الحركة الا مع حركة لا يمكن أسرع منها وتلك الحركة غير ممكنة كما سبق فى بحث الاخلاء فى تحقيق أن القوى الجسمانية لا يجوز أن تكون غير متناهية فى الشدة نعم يرد عليه ما أوردته الشارح هناك

[قوله فالخارج هو قوام مافي المسافة] قيل لا سلم ذلك لم لا يجوز أن يكون أمراً آخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلاً فاننا لو أخذنا بيدنا قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم أرسلنا



الركة والفظ كالمواء والماء تفاوت حدود الحركة في السرعة والبطء وغير الخارج هو المواق  
الداخلي ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاق داخلي لاستعالة أن تقتضى الطبيعة بذاتها  
شيئاً وتقتضى مع ذلك أيضاً ما يعوقها عنه بالذات بل في الحركة التفسيرية فتعديد الحركة الطبيعية

الحركة فلا يمكن أن يكون محدد لما يلزمها من السرعة والبطء فاندفع ما قيل لم لا يجوز أن يكون أمر  
آخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلاً محددًا بحسب اختلافها في القوة والضعف  
( قوله ولا يتصور في الحركة الطبيعية الخ ) أى اذا كانت في الاجسام البسيطة لانه لا يكون ذلك  
المواق حينئذ الا الطبيعة فاندفع ما قيل ما ذكره من قوله لاستعالة إنما يدل على عدم كون الطبيعة  
معاقاً والمواق الداخلى أعم منها فيجوز أن يكون نفساً كالطير الساقط من مكان وهو يطير اليه  
( قوله بل في الحركة التفسيرية ) أى بل يتصور المواق الداخلى في الاجسام البسيطة في الحركة التفسيرية  
( قوله فتعديد الحركة الطبيعية الخ ) فاذا لم يكن المواق الخارجى بان أمكن الخلاء لم تكن الحركة  
الطبيعية الصادرة عن الاجسام البسيطة متصفة بالسرعة والبطء فانتفت الحركة وهذا برهان على امتناع  
الخلاء من غير افتقار الى اعتبار الحركات الثلاث كما هو المشهور وحاصله انه لو أمكن الخلاء لا يمكن  
الحركة فيه لانه عبارة عن المكان الخالى عن الشاغل ومن أمارات المكان جواز وقوع الحركة فيه  
والتالى باطل لانه يستلزم وجود الحركة من غير معاق المستلزم لوجود الحركة فيه على غير حد من  
السرعة والبطء

الحديد فانه يحرك بالطبع الى أسفل ويعاوقه في الحركة قوة المغناطيس ويتسارع في الحركة بحسب  
تباعده من المغناطيس

( قوله ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاق داخلى ) هذا في حركات البسائط وأما في حركات  
المركبات الطبيعية فيمكن فيها المعاوقة الداخلية من أجزاء مادية والسر فيه أن حركة المركب حركات  
متعددة في نفس الامر بحسب تعدد الاجزاء والكلام في الحركة الواحدة وقد يقال عدم تصور المواق  
الداخلى الطبيعي في البسائط مسلم وأما الارادى فلا لان اقتضاء شئ شيئاً وارادة ما يعوقه جائز بلا شبهة  
وبتلك الارادة يجوز أن يحدد سرعة الحركة وبطؤها فعلم أن الحركة الطبيعية لا يستدل بها على اثبات  
المواق الخارجى بعينه بل يستدل بها على أحد المواقين اللهم الا أن يبنى الكلام على الوقوع اذ الاستقراء  
اول على ان ليس لنا بسيط ذو حركة طبيعية يكون ذا ارادة أيضا اذ يقال لا يعقل كون الارادة معاوقة  
للحركة الطبيعية ألا ترى أن من وقع من مكان عال فتتحرك هابطاً بطبعه وأراد خلافاً لم يكن للارادة  
تأثير في المعاوقة أصلاً فتأمل

[ قوله وتقتضى مع ذلك أيضاً ما يعوقها عنه بالذات ] قبل لم لا يجوز أن تقتضى الطبيعة بذاتها مرتبة من  
القوة والشدة وتقتضى مع ذلك ما يعوقها عن الزائد على تلك المرتبة وجوابه مامر من انه لا يجوز أن

يحتاج الى معاق خارجي فقط وتحديد القسرية يحتاج الى ذلك والى معاق داخلي أيضاً  
فلذلك يستدل بكل واحدة من الطبيعية والقسرية على امتناع الخلاء ويستدل بالقسرية  
وحدها على أن القابل لها لا يخلو عن مبدأ ميل طباعي أعم من أن يكون طبيعياً أو نفسانياً

( قوله وتحديد الحركة القسرية الخ ) لا يخفى أن اللازم مما تقدم أنه لا بد للحركة القسرية من أحد  
المعاقين وأما أنه يحتاج الى كليهما فسلماً فلا يمكن بالبيان المذكور اثبات امتناع الخلاء بالحركة القسرية  
لجواز أن يحددها المعاق الداخلي ولا اثبات امتناع الحركة القسرية بدون المعاق الداخلي لجواز أن  
يكون محددها المعاق الخارجي فلا يلزم انتفاء الحركة على شيء من التقديرين ولا كون الحركة مع  
المعاق كهي لامعة لان الزمان الذي بازاء المعاق الخارجي أو الداخلي محفوظ في الحركات الثلاث فتدبر  
( قوله فلذلك يستدل ) أى لاجل أن تحديد الحركة الطبيعية والقسرية كليهما يحتاج الى المعاق  
الخارجي يستدل بكل واحدة منهما على امتناع الخلاء بأنه يلزم على تقدير إمكانه وجود الحركة بدون  
المعاق الخارجي أو يلزم أن تكون الحركة بدون المعاق كهي لاهية

( قوله ويستدل بالقسرية وحدها ) لأنها المحتاجة الى المعاق الداخلي دون الطبيعة  
( قوله أعم من أن يكون الخ ) فيه تعريض للمصنف بأن الواجب أن يقول العادم الميل الطباعي

يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية تقتضيها لاجلها فتأمل  
[ قوله وتحديد القسرية يحتاج الى ذلك والى معاق داخلي أيضاً ] قد حقق الشارح في حواشي  
التجريد أن الحركة القسرية إنما يمكن أن يستدل بها على إثبات أحد المعاقين الايعينه لاعلى اثباتهما معاً  
وأما الحركة الطبيعية فيستدل بها على إثبات المعاق الخارجي بعينه فليرجع اليه بقي ههنا بحث وهو أن  
هذا التحقيق الذي أورده الشارح منقول عن الطوسي وقد ناقض نفسه حيث دل كلامه في شرح  
الاشارات على أن محدد مراتب السرعة والبطء لا يلزم أن يكون معاقاً لجواز أن يكون هو الميل قال في  
ذلك الشرح الحركة لا تنفك عن حدما من السرعة والبطء ولما كانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئاً  
لا يقبل الشدة والضعف كانت لسبة جميع الحركات الختلفة بالشدة والضعف يعنى السرعة والبطء اليها  
واحدة وكانت صدور حركة معينة منها ممتعة لعدم الاولوية فاقتضت أولاً أمراً يشدد ويضعف بحسب  
اختلاف الجسم ذى الطبيعة من الكم أعنى الكبر والصغر أو الكيف أعنى الكثايف والتخايل والوضع  
أعنى اندماج الاجزاء وانتفاشها أو غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه أي من رقة القوام وغلظه  
وذلك الامر هو الميل هذا كلامه طويلاً على غره ولا حاجة بنا ههنا الى ابطاله أو تصحيحه وهو صريح في  
أن ما يحدد حال الحركة في السرعة والبطء هو الميل اللهم الا أن يقال مراتب الميل وان كانت تحدد مراتب  
الحركة الا أن في تعيين مراتبه دخلاً لما في المسافة من الملاءمات فيثبت الاحتياج الى المعاق ويندفع  
التناقض فليتأمل

[ قوله عن مبدأ ميل طباعي ] أعم من أن يكون طبيعياً أو نفسانياً المراد من الطباعي هو مصدر

فان كل واحد منهما معاق داخل وأما الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الخلاء لجواز أن يكون للارادة مدخل في تعيين الحد المقتضي لزمان مخصوص فلا يكون ذلك الزمان كله بازاء المعاقبة حتى يجب انقسامه على حسب انقسامها ولا يتوقف أيضاً على وجود المعاقب الداخلي حتي يلزم أن يكون عادم الميل الطبيعي غير قابل للحركة الارادية كما ذكره المصنف \* الحكيم (الثاني أن الميل الطبيعي يعدم) اذا كان الجسم (في الحيز الطبيعي والا فاما الى ذلك الحيز) الطبيعي (وانه طلب للحاصل) وهو غير معقول (أو الى غيره) فيكون هرباً عن هذا الحيز وطالباً للغير (فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع) وانه باطل (وهذا) الاستدلال (انما يصح) ويتم (في نفس المدافعة) لانها اما طلب لذلك المكان أو هرب عنه (دون مبدئها) فانه اذا كان مبدأ المدافعة الى ذلك المكان الطبيعي موجوداً بدون المدافعة لم يلزم طلب الحاصل وهو ظاهر لا يقال انا اذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الارض وجدنا منه مدافعة هابطة ولا شك أن حاله اذا كان اليد تحته كحاله اذا لم تكن تحته فالدافعة موجودة في الحجر حال حصوله في موضعه الطبيعي لانا نقول ليس ذلك الحجر في حيزه الطبيعي وانما يكون كذلك اذا كان مركز ثقله منطبقاً على مركز العالم وتوضيحه أن الثقل اذا كان ذا أجزاء موجودة بالفعل كان لكل واحد من أجزائه حظ من الثقل فكل واحد منها طالب لانطباق مركز ثقله على مركز العالم ولا يكون هذا المطلوب حاصل الا لجزء من ذلك الثقل فتكون المدافعة حاصلة في سائر أجزائه واذا كان الثقل ليس له أجزاء بالفعل فاذا انطبق مركز ثقله

بدل الطبيعي وحده الطبيعي على معني الطباعي خروج عن سوق كلامه لانه قسم أولاً الميل الى طبيعي وقسمي ونفساني ثم ذكر للميل الطبيعي حكيمين  
(قوله كما ذكره المصنف) بقوله ولا يتحرك بالقسر والارادة

الحركة الذاتية أعم من أن يكون على وتيرة واحدة أم لا وبالطبيعي المقابل للنفساني هو المصدر للحركة تكون على نهج واحد من غير ارادة والنفساني مصدر ما لا يكون على نهج واحد وقد يطلق الطبيعي بمعنى الطباعي المذكور هنا وبهذا المعني قال المصنف العادم للميل الطبيعي لا يتحرك فلا يرذ عليه أن الثابت لزوم مبدأ ميل طباعي وهو أعم من مبدأ ميل طبيعي كما صرح به الشارح  
(قوله مركز ثقله) مركز الثقل نقطة يتساوى جميع جوانبها في الثقل ومركز الحجم نقطة يتساوى جميع جوانبها في الحجم

على مركز العالم لا يكون فيه مدافعة أصلاً لا في كله لانه واجد للحالة المطلوبة له بالطبع ولا في أجزائه اذ ليست موجودة بالفعل (وأما الميل القسري فأثبتوا له) أيضاً (حكيمين الاول قد يجمع) الميل القسري الميل (الطبيعي الى جهة) واحدة (فان الحبر الذي يرى الى أسفل يكون أسرع نزولاً من الذي ينزل بنفسه) مع تساويهما في الحجم والثقل فقد اجتمع في الاول ميل طبيعي وميل غريب بسبب القاسر فلذلك كانت حركته أسرع ويجوز أن يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا أحدهما مرتبة أشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك الا ميل واحد مسمند

( قوله ان الطبيعة وحدها أي بدون القاسر تحدث مرتبة من مراتب الميل بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الصغير والكبير والتغلغل والتكاثف والاندماج والانتفاش فلا يرد ان الطبيعة لسببها الى جميع مراتب الميل على السوية فلا يقتضى مرتبة معينة كما مر بيانه )  
( قوله الا ميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معاً ) فيه اشارة الى انه ليس داخلاً في شيء من

( قوله قد يجمع الميل القسري الميل الطبيعي ) وقد يجمع القسري الارادى كما في الانسان الصاعد اذا دفعه آخر وقد يجمع الارادى والطبيعي كما في الانسان المنحدر ويجوز اجتماع الثلاثة كما في الانسان المنحدر اذا دفعه آخر

( قوله من الذي ينزل بنفسه ) ان قلت ما السر في ان حركة الحبر الذي ينزل من مكان أعلى يكون أسرع من الذي من مكان أسفل مع تساويهما في الحجم والثقل حتى أن الاول ربما يصدم حيواناً فيقتله ولا كذلك النازل من أسفل قلت سره اشتداد الميل في الاول وذلك لان الطبيعة اذا لم تكن معوقة بالضد أوجدت الميل ولا يزال يزداد الميل ومعلوم أن تأثير الطبيعة وحدها أو مع ميل قليل ليس كتأثيرها مع الميول الكثيرة التي تقويها وتعضدها كما في المباحث المشرقية

( قوله ويجوز أن يقال أن الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل ) فيه بحث اذ قد سبق نقلاً من شرح الاشارات للطوسي ان توسط الميل بين الطبيعة والحركة لاجل ان الطبيعة شيء لا يقبل الشدة والضعف فليسبها الى جميع الحركات المختلفة بهما على سواء فاقتضت أولاً أمراً يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة وبحسب ما في الخارج وهو الميل ولا شك أن الميل أيضاً يشتد ويضعف فنسبة الطبيعة الى جميع مراتبها على السوية فلا يجوز أن تحدث الطبيعة وحدها مرتبة من مراتبها كما زعمه الشارح وان وسط بينهما أمر آخر لزم التسلسل فان جوز استناد أصل الميل الى الطبيعة ومرتبتها الى أمور مختلفة فليجز مثله في الحركة والا فالفرق نحكم

( قوله فلا يكون هناك الا ميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معاً ) فان قلت قد سبق أن الميل منحصر في الاقسام الثلاثة أعني الطبيعي والقسري والنفساني فهذا الميل حيثئذ من أي تلك الاقسام قلت

الى الطبيعة والقاسر معا وقال بعضهم انما يجوز اجتماعهما اذا كان الجسم ممنوا بما يماوئه كالخجر فان الهواء يقاومه وبقدر تلك المقاومة يحصل الفتور فلا يبعد أن يحصل مع الميل الطبيعي ميل قسري واذا لم يكن له معاوق كما اذا قدرنا المسافة خلاء كان اجتماعهما محالا لان الطبيعة اذا خلت عن العوائق أحدثت معلولها على أقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعي على ذلك التقدير بالغاً الى نهاية الشدة فيستحيل أن يجامعه ميل غريب على أحد الوجهين وهذا باطل بما ذكرناه من أن الطبيعة وحدها جاز أن تقوى على مرتبة من مراتب الميل ولا تقوى على ما هو أشد منها وكذلك القاسر وحده ربما يقوى على مرتبة دون أخرى فاذا اجتماعا أحدهما مرتبة أشد وأقوى أو أحدث كل واحد منهما أشد ما يقوى عليه من مراتبه (الثاني انهما) أن الميل القسري والطبيعي (هل يجتمعان الى جهتين الحق انه ان أريد) بالميل (المدافعة نفسها فلا) يجتمع الميلان (لامتناع المدافعة الى جهتين في حالة واحدة

الاقسام الثلاثة لانها أقسام لما يكون مستندا الى واحد منها

( قوله ممنوا ) في الصحاح منوته ومنبته اذا ابتليته

[ قوله من ان الطبيعة وحدها ] من غير اعتبار القاسر

( قوله جاز ان تقوى الخ ) باعتبار اختلاف الجسم ذي الطبيعة كما مر

[ قوله القاسر وحده ] أى بدون الطبيعة

( قوله ربما يقوى الخ ) باعتبار المعاق الخارجى أو اختلاف الجسم المتحرك كما مر

( قوله لامتناع الخ ) قيل قد مر سابقاً ان في الخجر الموضوع على الارض مدافعة هابطة فاذا جره

أحد يجتمع المدافعة القسرية والطبيعية فيه والجواب لا نسلم اجتماعهما معاً فيه بل كل واحد منهما في

الظاهر أن المنعصر في تلك الاقسام هو الميل الذى سببه واحد على أن الذى يقتضيه وجه الحصر السابق دخوله في القسري اذ يصدق عليه أنه بسبب خارج عن المحل فان المركب من الداخل والخارج خارج والامتناع في الوضع بين محل الميل والمجموع المركب أيضاً ثابت وان ثبت خروجه بناء على ارادة الخروج بتأمله فهو داخل في الطبيعي اذ لم يذكر في هذا القسم الا عدم خروج السبب وعدم المقارنة بالشعور ولا شك أن الخروج المنفى في الطبيعي هو المثبت للقسري

( قوله أحدهما مرتبة ) أو أحدث كل منهما أشد ما يقوى عليه من مراتبه قبل الظاهر هو القول بتعدد

الميل اذا لم يزل بالقاسر مبدأ الميل الطبيعي ولا منع عن أثره اذ لا وجه له مع اتحاد الجهة ولا لاشتراط صدور أثر كل منهما حين الانضمام بانتفاء الصدور من الآخر

( قوله لامتناع المدافعة الى جهتين ) فيه بحث لان البسادة العقلية شاهدة بوجود المدافعة الطبيعية

هابطة في الخجر المجرور على وجه الارض ولهذا تتلبذ الارض من تحته والمدافعة القسرية على جهة الجر

بالضرورة) اذ يستحيل أن يكون في شيء مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك التنحي عنها فليس في الحجر المرمي الى فوق مدافعة هابطة (وان أريد) بالميل (مبدؤها فتم) اذ يجوز اجتماع مبدأ المدافعة الى جهة مع مبدأ المدافعة الى جهة أخرى بل يجوز اجتماع احدي هاتين المدافعتين مع مبدأ الاخرى (فان الحجرين المرميين) الى فوق (بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر تفاوتا في قبولهما للحركة) فان الصغير أسرع حركة من الكبير (وفيهما مبدأ المدافعة القسرية قطعا) وذلك المبدأ قوة استفادها المتحرك من القاسر وثبت فيه زمانا الى أن يبطأها مصاكات مما يماسه ويتخرق به بل فيهما المدافعة القسرية بالفعل أيضاً (فلولا) أن يكون فيهما (مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاوتا في قبول الحركة فقد اجتمع مبدأ مدافعتين الى جهتين بل اجتمع احديهما مع مبدأ الاخرى وقد عرفت أن التفاوت بينهما مستند الى الطبيعة فان طبيعة الكبير أقوى وأشد معاوذة من طبيعة الصغير فليس يلزم أن يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية الا أن يراد به نفس الطبيعة وما يقال من أن مبدأ المدافعة علة قريبة لما فلو اجتمع المبدأان لاجتمعت المدافعتان ممنوع لجواز أن يكون تأثير مبدأ المدافعة فيها مشروطا بشرط يتخلف عنه (وأما الميل النفساني فهو) الميل (الارادي وسأتيك في ابحاث الارادة ما تعطفه) وتضمنه (اليه) أي الى الميل النفساني فينكشف لك حاله زيادة انكشاف (سادسها) أي سادس مباحث الاعتماد (في اختلاف المعتزلة في الاعتمادات فيها) أي من اختلافاتهم فيها (انهم بعد الاتفاق على انقسامها) أي انقسام الاعتمادات (الى)

زمان غير زمان الآخر لكن لقصر الزمانين المتعاقبين يتوهم اجتماعهما معاً فيه وانما تلبد الارض عند الانجرار لخشونة الحجر لا للمدافعة

(قوله وفيه مع ذلك الخ) بمعنى ان المدافعة الى جهة أخرى يستلزم التنحي من الجهة الاولى فيلزم اجتماع المدافعة مع التنحي الى جهة واحدة

(قوله وذلك المبدأ الخ) على ما هو التحقيق وان كان المشهور انه القاسر كما يفهم من وجه انحصار الميل في الاقسام الثلاثة

(قوله لجواز ان يكون الخ) كونه علة قريبة يقتضي ان لا يتوسط بينهما علة لان لا يكون مشروطاً بشرط

وان أريد بالجهتين الجهتان المتضادتان كالفوق والتحت فعدم الاجتماع أيضاً غير مسلم كما ذكرنا في الحلقة المتعاقبة

اعتماد (لازم) طبعي (وهو الثقل والخفة ) الثابتان للعناصر الثقيلة والخفيفة للمقتضيان للهبوط والصعود (و) الي (مجنب وهو ما عداها كاعتماد الثقل الي العلو) اذا رمي اليه (و) اعتماد (الخفيف الي السفلى) حال ما حرك اليه (أوهما) أي كاعتماد الثقل والخفيف (الي سائر الجهات) أعني القدم والخلف واليمين والشمال ( قد اختلفوا في أنها هل فيها تضاد فقال ) أبو علي ( الجبائي نعم ) الاعتمادات كلها متضادة ( كالحركات التي تجب بها ويبطله أنه تمثيل خال عن الجامع ) فان مرجعه الي دعوى المائلة بين الحركات والاعتمادات من غير علة جامعة بينهما ( وافي يلزم من تضاد الآثار ) التي هي الحركات ( تضاد أسبابها ) التي هي الاعتمادات فانه يجوز أن يصدر عن سبب واحد آثار متضادة بحسب شروط مختلفة كالطبيعة المقتضية للحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي وللسكون بشرط الحصول فيه ( وأيضاً فالفرق قائم فان اجتماع الحركتين ) الي جهتين ( يوجب للجوهر كوني ) في حيزين ( فانه اذا تحرك ) الجوهر ( الي جهتين أوجب له الحركة الي كل جهة ) منهما ( الحصول في حيز ) واقع في تلك الجهة ( غير ) الحيز ( الاول ) الذي تحرك عنه فيلزم أن يجتمع له في حالة واحدة كونان في مكانين واقعين من الحيز الاول في تينك الجهتين ( واجتماع الكونين محال ضرورة ) فان البديهة تحكم بأن الجوهر الواحد في حالة واحدة يتمتع أن يكون في حيزين معا ( فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين وهي مفقودة في

( قوله أوهما ) عطف على اعتماد الثقل فيلزم دخول السكاف الجارة على الضمير وهو لا يجوز في السعة الا انه يحمل في المعطوف ما لا يحمل في المعطوف عليه  
( قوله الي دعوى المائلة ) أي المشاركة في حكم التضاد

( قوله فان مرجعه الي دعوى المائلة ) قيل عليه لوسلم المائلة فجعل أحد المتماثلين سبباً والآخر سبباً ترجيح بلا مرجح وأيضاً لم لا يجوز أن يكون التضاد باعتبار الشخص لا باعتبار الماهية النوعية فكونهما متماثلين يمحزل عن تلك الدلالة وأيد ذلك بأنه لو جوز كون بعض افراده سبباً والآخر مسبباً فليجوز كون بعضها متضاداً وبعضها غير متضاد والجواب انه ليس المراد بالمائلة المذكورة الاتحاد في النوع حتى يرد ما ذكر بل المائلة اللغوية أي المثلية في التضاد كما يقتضيه سياق الكلام وحاصله أن ما ذكره أبو علي قياس فقهي بلا جامع وسنذكر الآن مثله في الوجه الثاني من وجهي الجبائي بعدم بقاء الاعتماد مطلقاً  
( قوله وأيضاً فالفرق قائم الخ ) نعم لو كان الاعتماد علة ملزومة للحركة اندفع هذا الوجه لان تضاد اللازمين ملزوم لتضاد الملزومين وقد مر انه ليس كذلك



(الاعتبارين) فان الاعتماد الى جهة لا يستلزم الحصول في مكان واقع في تلك الجهة (فيبطل القياس) التمثيل الخالي عن الجامع مع ظهور الفارق (وقال ابنه) أبو هاشم (لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة وهل يتضاد) الاعتمادان (اللازمان أو المجتلبان تردد قوله فيه) فقال تارة بالتضاد وتارة بعدمه (أما الاول) وهو جزمه بأنه لا تضاد اللازمة مع المجتلبة (فلما علمت أن الحجر الذي يرفع الى فوق فيه مدافعة هابطة يجدها الرافع) وهذه اعتماد لازم طبيعي للحجر (و) فيه أيضاً مدافعة (صاعدة يجدها الرافع له) أي للرافع وهذه اعتماد مجتلب للحجر فقد اجتمع فيه اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينهما (وأما الثاني) وهو ترده في أنه هل يتضاد الاعتمادات اللازمة بعضها مع بعض وكذلك المجتلبة (فللجبل المتجاذب) على سبيل التقاوم حتى سكن كما مر (فتارة قال فيه مدافعة للجاذبين يجده) أي يجده الجاذب مدافعة الجبل له (بالضرورة) فان كل واحد منهما يجده من نفسه ميل الجبل الى خلاف جهته بحيث لو لا جذبه اياه الى جهته لتحرك الجبل بذلك الميل الى خلاف تلك الجهة بالضرورة واليه أشار بقوله (اذ لو لا جذبه له لتحرك ضرورة) فقد اجتمع في الجبل اعتمادان مجتلبان (وتارة قال لا مدافعة فيه وانما هو كالمساكن الذي يمنع من التحرك) فان كل واحد

[ قوله فقد اجتمع فيه الخ ] قد عرفت ان المعلوم وجود الاعتبارين فيه وأما انهما معاً فيسكلا ( قوله فللجبل المتجاذب الخ ) يعني ان هذا الجزئي منشأ للتردد في الحكم الكلي لا أنه دليل عليه فلا يرد ان الجزئي لا يثبت الحكم الكلي  
[ قوله يجده ] تذكيره الضمير بتأويل المدافعة بالاعتماد  
( قوله بحيث لو لا جذبه الخ ) لا يخفى انه لا يدل على وجود المدافعة فيه بالفعل لجواز ان يحدث فيه عند عدم الجذب

(قوله فيه مدافعة هابطة) أي مبدأ مدافعة اما على حذف المضاف أو اطلاق المدافعة على مبداها بناء على انه مدافعة بالقوة كما مر نظيره فلا يرد عليه ان الذي يجده الرافع والدافع هو مبدأ المدافعتين لانفسهما لاستحالة اجتماعهما كما مر  
(قوله فللجبل المتجاذب) قيل دليل أبي هاشم قاصر عن الدلالة على تمام مطلوبه لان مسئلة المايل لو تمت أدلت على الحال فيما بين المجتلبين لاعلي الحال فيما بين اللازمين مع انه بعض المدعي  
(قوله وتارة قال لا مدافعة فيه) فيه أن القول بعدم اجتماع المدافعتين في صورة ليس قولاً بتضادها ولا مستلزماً له فلا يدل على المدعي

من الجاذبين يمنع بجذبه أن يحدث الآخر فيه مدافعة الى جهته فلا اجتماع هناك بين الاعتمادين (ومنها) أى ومن اختلافهم ( أن الاعتمادات هل تبقى فنعه الجبائي ) من غير تفصيل ( وواقفه ابنه في المجتلة ) فحكم بأنها غير باقية ( دون اللازمة ) فانها باقية عنده ( للجبائي ) في عدم بقاء الاعتماد مطلقا ( وجهان \* الاول لو بقي ) الاعتماد ( اللازم ) في جهة السفلى مثلا ( بقي ) الاعتماد ( المجتلب ) في تلك الجهة أيضا كالا اعتماد الحاصل للحجر المتحرك الى السفلى بسبب دفع الانسان اياه اليه ( لانه ) أى المجتلب ( يشاركه في أخص صفة النفس وهو كونه اعتمادا في جهة السفلى مثلا وهو ) أعنى الاشتراك في الاخص ( يوجب الاشتراك مطلقا ) أى في جميع الصفات ( عند أبي هاشم ) القائل بالتفصيل فيلزمه حينئذ أن يشارك المجتلب اللازم في البقاء أيضا لكنه باطل باتفاق منهما فوجب أن لا يكون اللازم باقيا أيضا ( قلنا لا بسلم كونه ) أى كون ما ذكر ( أخص صفة النفس بل ذلك ) أى أخص صفة النفس عند أبي هاشم ( هو كونه ) اعتمادا ( لازما ) أو كونه اعتمادا مجتلبا وليس شيء منهما مشتركا بين اللازم والمجتلب فلا يتم اللازم \* الوجه ( الثاني لا فرق في ) أجناس ( الاعراض التي يتمتع بقاؤها ) كالاصوات والحركات وغيرها ( بين المقدور وغيره ) فوجب أن يكون

( قوله هل تبقى ) زمانين أى من الاعراض التي لها بقاء كالطعوم أم من الاعراض المتجددة أنا فآنا كالحركات والاصوات

[ قوله أي في جميع الصفات ] نفسية كانت أو غير نفسية فلا يرد أن البقاء من الصفات المعللة لانه الوجود في الزمان الثاني فالشركة في الصفات النفسية لا توجب الاشتراك فيه ولاجل ذلك قال عند أبي هاشم والا فلاشتراك في الصفات النفسية متفق عليه ( قوله باتفاق منهما ) أشار به الى أن بطلان التالي كما انه الزامي برهاني أيضا بخلاف الملازمة فانها الزامية

( قوله ومنها ان الاعتمادات هل تبقى ) قيل الظاهر من الوجه الثاني للجبائي ان محل النزاع هو انه هل الاعتمادات من الاعراض الغير القارة كالحركات والاصوات أم لا لأنها هل تبقى بعد انقطاع الحركة أم لا والحق أن محل النزاع هو انها هل تبقى زمانين أم لا كما سيحققه

( قوله يوجب الاشتراك مطلقا عند أبي هاشم ) هذا الكلام يدل على أن الوجه الاول الزامي لبرهاني فالملحوظ في بطلان اللازم بطلانه عند أبي هاشم والتعرض باطلانه عند الجبائي أيضا استطرادي لانفع له في الاستدلال لان الملازمة لما لم تثبت على مذهبه لم يكن لثبوت بطلان اللازم كثير جدوى واذا كان الدليل الزاميا لم يرد عليه ما أورده الآمدى من أن حاصله يرجع الى تخطئة الخصم في أحد قوليه ضرورة

الحال في الاعتماد كذلك فلا يكون فرق في امتناع البقاء بين المقدور منه وهو المحتلّب وغير المقدور وهو اللازم (قلنا) ما ذكرتم (تمثيل) مجرد بلا جامع لان سرجمه الى دعوى المماثلة بين الاعتمادات وبين الاصوات والحركات في عدم الفرق بين ما هو مقدور لنا وما هو غير مقدور في امتناع البقاء وليس هناك علة مشتركة تقتضى ذلك لجواز أن تكون خصوصية الاصوات والحركات مقتضية لامتناع بقاءها على الاطلاق سواء كانت مقدورة أو غير مقدورة ولا تكون خصوصية الاعتماد مطلقا كذلك فيجوز حينئذ أن يمتنع بقاء المحتلّب مع جواز بقاء اللازم (وأما أبو هاشم فيدعي الضرورة) في بقاء الاعتمادات اللازمة أعنى الثقل والخفة في الاجسام الثقيلة والخفيفة (والمشاهدة حاكمة به) أى بقاء الاعتمادات اللازمة (كما في الالوان والطعوم) فان الاحساس كما يشهد ببقائها يشهد أيضا ببقاء الخفة والثقل في الاجسام (ومنها أنه قال الجبائي موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة اليابوسة) يعنى أن الاعتمادين اللذين الطبيعيين معاللان

( قوله أى دعوى المماثلة [ أى الاشتراك

( قوله يعنى ان الاعتمادين الخ ) أى ليس المراد ان موجب ثقل الجسم بلنه وموجب الخفة جفافه

فان دليله لا يساعد هذا المعنى

تصويبه في الآخر وعند تعذر الجمع فليس التخطئة في أحد القولين والنصوب في القول الآخر بأولي من العكس وعلى هذا فلو قال أبو هاشم أخطأت في قولي باستحالة بقاء المحتلّب يخرج الدليل المذكور عن أن يكون صحيحاً

( قوله قلنا ما ذكرتم تمثيل مجرد بلا جامع ) قبل ان أدلة عدم بقاء الاعراض لشمولها صورة النزاع

جامع على أن ما ذكر ليس تمثيلا بل هو في المال استدلال بعموم الادلة فتدبر

( قوله كما في الالوان والطعوم ) قال الآمدى كلام أبي هاشم مبنى على فاسد أصولهم في بقاء الالوان

والطعوم وقد أبطلناه كيف وانها لازمة عليه في الاعتمادات المحتلّبة وهذا الكلام منه يدل على أن المبحث

هو أن الاعتماد هل يبقى زمانين أم تجدد الامثال كما أن الشأن كذلك في جميع الاعراض عند أهل السنة

لان الذى أبطل هو بقاء الالوان والطعوم بهذا المعنى لا بمعنى انها ليسا من الاعراض الغير القارة اذلاشك

في صحته وانما قال في الوجه الثاني كالاصوات والحركات وغيرهما لان جمهور المعتزلة قائلون ببقاء الاعراض

سوى الازمنة والحركات والاصوات كما مر

( قوله وموجب الخفة اليابوسة ) يرد عليه انه يستلزم القول بيبوسة الهواء بالقياس الى الارض مع انه

ثبت انه وطب اللهم الا أن تخصيص الكلام بالمركبات والقول بتحقيق اليابوسة بالاضافة الى الماء لا يدفع الاشكال

بالقياس الى الارض اذلاشك أن التراب أبيض من الهواء فيدعي أن يكون أخف منه اللهم الا أن يقال برودة

بعلتين هما الرطوبة واليبوسة (فانا اذا عرضنا) الجسم (الثقل على النار كالذهب) مثلاً (ذاب وظهرت رطوبته) التي كانت موجودة فيه قبل العرض (واذا عرضنا) الجسم (الخفيف عليها) كالخشب مثلاً (تكاس) أى صار كلسا وهو فى الاصل الصاروج المركب من النورة واختلاطها (وترمد) أى صار رماداً (اذ) النار (تزيده يباساً) بافنائها للرطوبة القليلة التي كانت فيه حافظة للتأليف فيفتت وترمد (ومنعه أبو هاشم وقال بل هما كقيتان حقيقتان) غير معلتين بالرطوبة واليبوسة (لما ذكرنا في زقي الماء والزئبق) فان الزئبق أثقل بأضعاف مضاعفة مع أن الماء أرطب منه بلا شبهة (والجواب) عما تمسك به الجبائي (أن) يقال الرطوبة التي في الذهب الذائب واليبوسة التي في الككاس غير موجودتين فيهما قبل مماسة النار) حتى يستند اليهما الثقل والخفة الموجودتان قبلها (وانما تحدث) الرطوبة واليبوسة فيهما عندها (باحداث الله تعالى اياها على سبيل جرى المادة) (وهما) أى الذهب وما منه الككاس (قبل) أى قبل مماسة النار (سيان) متساويان (في اليبس) مع تخالفهما في الثقل

[ قوله فانا اذا عرضنا الخ ] ان كان المقصود منه دفع استبعاد ان يكون موجب الثقل الرطوبة فان الذهب ثقيل وليس برطب فله وجه وان كان المقصود منه اثبات المدعى فلا يفيد كما لا يخفى  
[ قوله الصاروج ] أهكه آميغته بخا كستر وغير آن فارسى معرب وكذا كل كلمة فيها صاد وجيم لانها لا يجتمعان فى كلمة واحدة من كلام العرب كذا فى الصراخ النورة أهك  
( قوله ومنعه ) المراد بال منع المعنى اللغوى أى لم يقبل ما قاله الجبائي لا بالمعنى المصطلح فانه بقانون المناظرة معارضة والجواب الآتى منع

[ قوله فان الزئبق الخ ] ولو حمل كلام الجبائي على ان الرطوبة واليبوسة مقتضيتان للخفة والثقل وتختلفهما عنهما بواسطة انتفاء شرط أو وجود مانع في بعض المواد لا ينافى ذلك لم يكن في هذا الحكم كثير فائدة

الارض مانعة عن تحقق مقتضى اليبوسة بقى الكلام في لزوم أغلبية المساء عن الارض لكونه أرطب وأبرد منه بلا شبهة فتأمل

( قوله ومنعه أبو هاشم الخ ) قيل بمحمل أن يكون المراد تقرير مدعاه ودليله لانه منع الدليل أو المدلول بان يكون معارضة وبؤيده قوله فيما بعده والجواب عما تمسك الجبائي والحق أنه معارضة والجواب الآتى مناقضة

( قوله فان الزئبق أثقل الخ ) اذا حمل الايجاب على مجرد الاقتضاء ولم يرد هذا لان التخلف عن مقتضى بسبب المانع جائز فلعل مداخلة الهواء المدافع منعت أثر الرطوبة

والخفة قبلها فلا يكونان مستندين الى الرطوبة واليبوسة كما توهمه كيف وما ذكره غير  
 مطرد في الاحجار المسكسة التي اوقد عليها النار مدة مديدة حتي تفرقت رطوبتها (بالسكية  
 فانها ثقيلة بشهادة الحس ولا رطوبة فيها أصلاً اتفاقاً) (واما أنت يقال بأن الاجزاء المائية)  
 الظاهرة في حال الذوبان (موجودة في الذهب) قبله (مع صلابته) جداً (وكذا) الاجزاء  
 المائية موجودة (في الاحجار) الصلبة (التي تجمل مياهها) سيالة (بالحيل كما يفعله أصحاب  
 الاكسير قبل اذابتها فخرج) هذه الفاء جواب اما أي القول بوجود الاجزاء المائية في  
 الذهب والاحجار الصلبة قبل ذوبانها خروج (عن حيز العقل) ورفع للامان عن المحسوسات  
 اذ يجوز حينئذ أن يكون بين أيدينا أنهار جارية ولا نحس بها ولذا قال الاستاذ أبو اسحق  
 لا نسلم أن المذاب بعد الاذابة بل رطب هو باق على يبوسته وليس انكار الرطوبة مع الميعان  
 بأبعد من دعوى الرطوبة في الاحجار المحسوسة يبوستها (ومنها أنه قال الجبائي الجسم الذي  
 يطفو على الماء) كالخشب مثلاً (انما يطفو) عليه (للواء المتشبت به) فان أجزاء الخشب  
 متخلطة فيدخل الهواء فيما بينها ويتعلق بها ويمتعها من النزول فيه واذا غمست صعد بها الهواء  
 الصاعد بخلاف الحديد فان أجزاءه مندمجة لم يتشبت بها الهواء فلذلك ترسب في الماء قال  
 الآمدي يلزم على الجبائي أن الذهب يرسب في الزئبق والفضة تطفو عليه مع أن أجزاءها  
 غير متخلطة حتي يتشبت بها الهواء (ويلزمه) أيضاً أنه يجب (أن يفصل عنه) أي عن  
 الجسم الطافي (الهواء فيطفو) وحده (وتبقي الاجزاء الاخر راسبة) في الماء لان الهواء  
 عنده صاعد بطبعه والخشب راسب بطبعه فوجب أن يفصل أحدهما عن الآخر فيرسب  
 الخشب ويطفو الهواء قال المصنف (وفيه نظر لجواز أن يكون التركيب) الواقع بين

[ قوله مع الميعان الخ ] فان الميعان غير الرطوبة كما ان السيلان غيرها

[ قوله ان الذهب يرسب الخ ] قد تحقق الرسوب والطفو من غير تخلخل الهواء فليجز ان يكون

لطفو الخشبة على الماء سبب غير ذلك فلا يرد ما قيل ان الكلام في الطفو على الماء لا في الطفو المطلق

[ قوله بخلاف الحديد الخ ] قيل عليه لم لا يرسب اذا جعل صفيحة والجواب تحقق المانع عن وجود

المقتضى وهو الاحتياج الى زيادة خرق لا يطاوعه الماء

(قوله قال الآمدي يلزم على الجبائي الخ) انما يرد اذا ثبت أن لافرق بين طفو وطفو والا فكلام

أبي علي في الطفو على الماء وقصة الزئبق لاتقريب لها حينئذ

(قوله لجواز أن يكون التركيب الخ) قبل الكلام في الاجزاء الهوائية المجاورة للاجزاء الخشبية لا التي

الاجزاء الهوائية وغيرها في الجسم الطافي (أو الوضع) الحاصل بين الهواء وأجزاء الطافي (أفادهما) أي أفاد الهواء والاجزاء الاخر (حالة موجبة للتلازم مانعة عن الانفصال) يعني أن الجسم الطافي جاز أن يكون مركبا من أجزاء هوائية وغيرها تركيا موجبا للتلازم بينهما بحيث يمنع عن انفصال الهواء عن سائر الاجزاء وجاز أيضاً أن يتخلخل الهواء فيما بين أجزائه على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم على شيء من هذين التقديرين أنه يجب انفصال الهواء ورسوب سائر الاجزاء (وقال ابنه) أبو هاشم (انه للثقل والخفة) أي الرسوب للثقل والطفو للخفة (وهما) أي الثقل والخفة (أمران حقيقيان عارضان للجسم) في نفسه (كما مر) يقتضي احدهما الرسوب والاخر الطفو ولا أثر للهواء في ذلك أصلاً (ويلزمه أمران الاول ان الحديد يرسب) في الماء (فاذا اتخذ منه صفيحة رقيقة ظفا) ذلك الحديد الذي جعل صفيحة على الماء (مع ان الثقل في الحالين واحد) فلو كان الثقل مطلقاً موجباً للرسوب لما اختلفا (الثاني ان حبة حديد ترسب) في الماء (وألف من خشب لا يرسب) فيه مع انه لا نسبة لثقل الحبة الى ثقل ألف من والحكماء كلام يناسب ما ذهب اليه أبو هاشم فأوردته ههنا وجعله فرعاً بناء على ان المقصود الاصلى من المبحث السادس بيان اختلافات المعتزلة في الاعتمادات فايراد كلام غيرهم فيه انما يكون على سبيل التبعية والفرعية فلذلك قال (تفريع \*

[ قوله مركب من أجزاء هوائية ] ليس المراد منه التركيب المزاجي بل التركيب الحاصل بين الاجزاء الهوائية المتغاخلة وبين أجزاء الخشب المجاورة لها فلا يرد ان حديث التركيب لا ورود له لان الجبائي لم يقل بان الاجزاء الهوائية التي صارت جزء الممتزج سبب الطفو (قوله الاول ان الحديد الخ) يلزم هذا الامر على الجبائي أيضاً [ قوله مطلقاً ] فيه اشارة الى أن الجواب عنه بما سيجيء نقلاً عن الحكماء من ان الاحتياج الى تخية الماء الكثير يمنع عن الرسوب خلاف ظاهر كلامه (قوله انما يكون على سبيل التبعية) يعني ليس التفريع ههنا بالمعنى المتعارف وهو ترتيب حكم جزئى على حكم كلى بل بمعنى ذكر الشيء على سبيل التبعية والاستطراد

صارت جزء الممتزج كما في سائر المركبات على ما يراه الفلاسفة فحديث التركيب لا ورود له (قوله ويلزمه أمران الخ) قد أشرنا الى أن اللازم الاول لابي هاشم يلزم اياه أيضاً ثم ان حمل كلامه على أن الثقل مقتضى الرسوب والخفة لطفو لم يرد هذا بل الثاني أيضاً لجواز التخلل عن المتقضي لما منع كما مر غير مرة

(قوله انما يكون على سبيل التبعية) فيه اشارة الى أن التفريع ههنا ليس على المعنى المشهور

قال الحكماء الجسم ان كان أثقل من الماء ( على تقدير تساويهما في الحجم ) ( رطب ) ذلك الجسم ( فيه ) لانه بثقله الزائد على ثقل الماء يغلب عليه ويخرق ما يلاقيه منه وينزل فيه ( الى تحت وان كان ) الجسم مع مساواته للماء في الحجم ( مثله في الثقل نزل فيه بحيث يماس سطحه الاعلى السطح الاعلى من الماء ) فلا يكون طافيا عليه ولا راسبارسوباً تاماً ( وان كان ) الجسم مع التساوي في الحجم ( أخف منه ) أى من الماء ( نزل فيه بعضه وذلك ) البعض النازل يكون ( بقدر ماله ملى مكانه ماء كان ) ذلك الماء الذى ملى به مكانه ( موازناً ) ومساوياً في الثقل ( لذلك الجسم كله فيكون نسبة القدر النازل منه في الماء الى القدر الباقي ) منه في خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء وعلّة الحكم في هذين القسمين تعلم بالمقايسة على القسم الاول فتأمل واعلم انهم قالوا ان الحديد الملبسطة انما لا تنزل في الماء لاحتياجها الى ان ينخي من تحتها ماء كثير وذلك لا يطاوعها بخلاف الحديد المدورة وقالوا أيضاً ان سبب الخفة في الاجرام الصلبة تخلخل الهواء فيما بينها فالخشبة مثلاً اذا كانت في الهواء لم يكن للاجزاء الهوائية المتخلخلة فيها ميل فاذا وقعت في الماء انبعث الميل الطبيعي

( قوله وينزل فيه ) ويصل الى الارض ان لم يمنعه مانع والا وقف حيث منع

( قوله نزل فيه بحيث يماس الخ ) لانه يقتضي بطبعه ان يكون حيزه حيز الماء

( قوله ويكون نسبة القدر النازل الخ ) توضيحه اذا فرضنا ان القدر النازل نصف القدر الخارج

يكون النازل ثلث المجموع فيكون ثقل مجموع الجسم ثلث ثقل الماء المساوي له في الحجم ونسبة ثقل الجسم الى فضل ثقل الماء بالنصفية كما ان نسبة القدر النازل الى القدر الخارج كذلك وقس على ذلك

( قوله في هذين القسمين ) أي الانقل والاخف

( قوله فتأمل ) أى في المقايسة وهو انه لما كان الرسوب بسبب زيادة الثقل كان في صورة المساواة في

موضع الماء ملاقياً بسطحه سطحه وفي صورة الخفة كان طافياً بقدر الخفة وراسباً بقدر ما يساوي ثقل الماء

( قوله في الاجرام الصلبة ) وأما الاجسام اللينة فالسبب فيها مزاجها المقتضى للخفة كما في البسائط

( قوله لم يكن للاجزاء الهوائية الخ ) لانعدام الميل عند الحصول في الحيز الطبيعي

( قوله فيكون نسبة القدر النازل الخ ) توضيحه ان يقال اذا فرضنا ان القدر النازل نصف القدر

الخارج يكون النازل ثلث المجموع فيكون ثقل مجموع الجسم ثلث ثقل الماء المساوي له في الحجم ونسبة

ثقل الجسم الى فضل ثقل الماء بالنصفية كما ان نسبة القدر النازل الى القدر الخارج كذلك ولما كان النازل

تقدير تساوي الثقلين تمام الجسم من غير رسوب تام ولا طفو تام كان النازل على تقدير كون ثقل الجسم

نصف ثقل الماء نصف الجسم وثلثه على تقدير كون ثقله ثلث ثقل الماء وعلى هذا القياس

( قوله لم يكن للاجزاء الهوائية المتخلخلة فيها ميل ) أراد بالليل المدافعة اذ قد سبق أن المعدوم في



للـهـواء الى فوق فان قـوي وقاوم الاجزاء الثقيلة دفع الخشبة الى فوق وان لم يقو على ذلك  
اذ عن للهـيـوط قسرا ان لم يتأت له الانفصال عنها وبما قررناه ظهر لك انه ان حمل كلام أبي  
هـاشـم على ما قاله الحكماء اندفع عنه الاعتراضان المذكوران عليه ثم اعلم ان الحق عند الاشاعرة  
هو ان الطفو انما يكون بسبب سكون يخلقه الله تعالى في الجسم فيقتضى اختصاصه بحيزه  
والرسوب انما هو بسبب حركات يخلقها الله في الراسب ومباينات يخلقها الله في اجزاء الماء  
على طريقة جرى العادة وانما لم يذكر في الكتاب لانه معلوم من قاعدتهم المشهورة ( ومنها  
انه قال ) الجبائي ( للهـواء اعتماد صاعد لازم ويلزمه ان لا يصعد ولا يطفو الخشبة ) على الماء  
( بل يفصل الهواء منها ويصعد ) ويطفو وحده على الماء ( كما ذكرنا ) اذ لا سبب لطفو  
الخشبة الا تشبث الهواء بها واذا كان الهواء متصداً بالطبع وجب ان يفصل عما هو متسفل  
بالطبع فيطفو المتصعد ويرسب المتسفل ( وقد عرفت ما فيه ) وهو انه ربما كان التركيب  
أو الوضع موجبا للتلازم وما نأمن عن الانفصال ( كيف ) أي كيف لا يتوجه عليه ما قد عرفت  
( والهواء الذي فيه ) أي في الخشب ( لم يبق على كيفيته ) المقتضية للانفصال والصمود بل  
انكسر كيفيته بالامتزاج أو الاختلاط التام فلا يفصل حينئذ حتى يرسب الخشب في الماء  
( ومنعه ابنه ) وقال ليس للهـواء اعتماد لازم لاعلوي ولا سفلي ( بل اعتماده محتلب ) بسبب  
حرك ( ويرد عليه ان الزق المنفوخ ) فيه ( المفسور تحت الماء اذا خلي ) وطبعه يصعد

[ قوله ان لم يتأت له الانفصال الخ ] وان تأني انفصلت وبقي ما عداها راسبة في الماء

( قوله وبما قررناه ) في حل عبارة المتن وقوله واعلم الخ

( قوله ان حمل كلام أبي هاشم الخ ) بان لا يراد بالثقل والخفة مطلقهما كما هو الظاهر من كلامه بل

بالنسبة الى الماء ويقيد إيجابهما للرسوب والطفو بان لم يمنع عنه مانع فبارادة الثقل والخفة بالنسبة الى الماء  
اندفع الاعتراض الثاني لان ألف من حبة خشباً ليس أثقل من حديد وان كان أكثر وزناً منه وبالتقييد  
بعدم المانع اندفع الاعتراض الاول وهو ظاهر

الجسم اذا كان في الحيز الطبيعي هو المدافعة وأما مبدوها فلا دليل على انتفاءه حينئذ

( قوله غلى ما قاله الحكماء ) وهو اعتبار الثقل والخفة بالنسبة الى الماء المساوي للجسم في الحجم كما ذهب

اليه بعض الحكماء من ان الاشياء كلها تميل الى مركز العالم

( قوله ويرد عليه أن الزق الخ ) الظاهر أن هذا معارضة وان لم يكن دليل المعلق الاول مذكورا

والوكاء بكسر الواو والمد الذي يشد به رأس القرية

بما يتعلق به من جسم ثقيل اذا كان بحيث يقوى ذلك الزق على تحريكه وتصميده (ولو حل وكاؤه شق) الهواء الذي فيه (الماء وخرج) منه (فلولا اعتماده المصاد لم يكن كذلك وفيه نظر لجواز أن يكون ذلك) الصعود والخروج (لضغط الماء له واخراجه من ذلك الموضع بثقل وطأته) وقوة عصره اياه وهو مدفوع بان الزق اذا كان أكبر كان أسرع صعوداً وخروجاً من الاصغر ولا شك ان ضغط الماء للاصغر أقوى لضغفه وقلة مقاومته فكان يجب حينئذ أن يكون أشد سرعة وخروجاً وليس كذلك فظهر انه بمقتضى طبعه الذي هو في الاكبر أقوى وأشد اقتضاء للصعود (ومنها انه قال) الجبائي (لا يولد الاعتماد شيئاً لا حركة ولا سكونا بل المولد لهما) أي للحركة والسكون (هو الحركة كما نشاهده) أي نشاهد التوليد (في حركة اليد لحركة المفتاح) فانه ما لم تحرك اليد لم تحرك المفتاح فحركة المفتاح متولدة من حركة اليد لا من الاعتماد (و) كما نشاهده (في حركة الحجر لسكونه في الموضع الذي يقصده) الحجر (اما طبعاً أو قسراً) فان ذلك السكون لا يتحصل ما لم يوجد حركته فهو متولد منها لا من الاعتماد الذي في الحجر (وقال ابنه المولد لهما) أي للحركة والسكون (هو الاعتماد) لا الحركة (لوجهين الاول انه اذا اقيم

[ قوله بما يتعاق به الخ ] هذا التقييد للمبالغة في صعوده والوكاء بكسر الواو ما يشد به رأس الزق والوطأة بوزن الفعل الضغطة أو الاحدة الشديدة

( قوله كما نشاهده الخ ) تصوير للحكم السكلي يجزئني منه للايضاح لا اثبات له به ولعله يدعي بداهته [ قوله فعلنا ان حركة العمود الخ ] فيه اشارة الى ان هذا الوجه ينفي مذهب الجبائي ولا يثبت

( قوله لضغط الماء ) ضغطه يضغطة ضغطاً زحجه الى حائط ونحوه ومنه ضغطة القبر وهذا النظر الذي أورده المصنف اشارة الى ما ذهب اليه قوم من أن العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الانقل يسبق الاخف فيضغطة ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه وقد رده الشيخ في الاشارات صريحاً بما ذكره الشارح حيث قال من ظن أن الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعاً تحته مثلاً لا بطبعه كذبه أن الأكبر أقوى حركة وأسرع طفواً والقسري يكون بالصد من هذا

( قوله للاصغر أقوى ) اذلا شك ان دفعه الى فوق الذي هو خلاصة معنى الضغط أسهل وما قيل من ان الضغط انما يكون عند شدة التكاثف بين الاجزاء وذلك بالكبر دون الصغر مما لا يلتفت اليه ( قوله لسكونه ) اللام فيه وكذا في لحركة المفتاح متعلقة بالضمير البارز في نشاهده باعتبار رجوعه الى التوليد

( قوله لوجهين الاول الخ ) فيه تعرض لتوليد الاعتماد للحركة وليس فيه بيان توليد الاعتماد للسكون

عمود) يمكن انتصابه قائماً على رأسه منفرداً فنصب كذلك (وادعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد الى جهة الدعامة لم يتحرك) ذلك العمود الى تلك الجهة (فان الدعامة تمنعه عن ذلك ثم اذا أزيلت دعامته سقط الى جهة الدعامة) وان لم يتحرك ذلك المعتمد الى جهتها فملنا أن حركة العمود لم تولد من الحركة بل من الاعتماد واليه أشار بقوله (وما هو) أى سقوطه الى تلك الجهة (الا للميل الذى أحده فيه الاعتماد عليه الثاني حركة اليد متأخرة عن حركة الحجر اذا ما لم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد اليه لامتناع التداخل) بين الاجسام (والتأخر لا يولد المتقدم) وفيه نظر اذ لا تأخر هناك بحسب الزمان بل هما معا بحسبه فلا يلزم التداخل وأما بحسب الذات فحركة اليد متقدمة اذ يصح أن يقال تحركت اليد فتتحرك الحجر ولا يصح عكسه فجاز أن تكون حركة اليد مولدة لحركة الحجر (وقال ابن عياش) من البصر بين (بتولدهما) أى بتولد الحركة والسكون (من الحركة تارة ومن

مذهب أبي هاشم

[ قوله الثاني حركة اليد الخ ] أى اذا حركنا باليد حجرا من جهة الى أخرى يكون حركة اليد الى جهة متأخرة عن حركة الحجر الى تلك الجهة اذ لو تقدمت حركة اليد على حركة الحجر لزم تداخل اليد والحجر وهذا الوجه جاز في كل حركة جسم تولد حركة جسم آخر ولا يجرى في حركتين لجسم واحد تولد احدهما الاخرى كالحجر الصاعد فهذا الدليل أيضاً لا يثبت مدعاه الا اذا ضم اليهما انه اذا لم تولد الحركة الحركة في هاتين الصورتين كان المولد هو الاعتماد اذ لا ناك واذا ثبت توليد الاعتماد في بعض الصور ثبت في كلها اذ لا فارق

وقد يقال انما لم يتعرض له ادعاه لظهوره فان سكون الحجر المرمي عند ما ينزل الى الارض ليس بواسطة الحركة القسرية السابقة وهو ظاهر بل بواسطة الاعتماد على الارض بقى فيه بحث وهو أن المدعي عام وهذا الدليل خاص الآن يحمل على أن المراد نفي مذهب الخصم أعني تولد جميع الحركات المتولدة من الحركة أو يدعى عدم الفرق بين هذه الصورة وسائر صور الحركة وفيهما نظر اما في التوجيه الاول فلأن مدعاه تولد جميع الحركات المتولدة من الاعتماد وقد بقى حينئذ بلا دليل وأما في الثاني فالظهور المنع في انعدام الفرق (قوله الثاني حركة اليد الخ) فيه بحث لان حركة الماء في الزراقات الى فوق بسبب جذب ما فيها قسرية متولدة من حركة ما في الانوبة ولا يجرى فيه الدليل الثاني اللهم الا أن يحمل على نفي مذهب الخصم وفيه ما فيه

(قوله وفيه نظر) الاولى أن لا يذكر النظر هنا حذرا عن شوب اللغوية فانه سينقله عن

الأمدي بعد أسطر

الاعتماد أخري لمتسكيهما) فان متمسك الجبائي دل على تولدهما من الحركة من غير دلالة على انحصار تولدهما فيها ومتمسك ابنه دل تولد الحركة والسكون من الاعتماد بلا دلالة على الانحصار فالصواب حينئذ تجوز تولدهما من كل واحد من الاعتماد والحركة ولما كان القول بالتوليد باطلا كما ستعرفه كان هذا الكلام المبني عليه باطلا أيضاً لكن الآمدى تنزل الى صحة التوليد ثم ناقضهم فقال علي الجبائي كما أن حركة المفتاح متعقبة لحركة اليد كذلك هي متعقبة لاعتماد اليد فليس القول بتولدها عن حركة اليد بأولى من القول بتولدها من اعتماد اليد فان قال الجبائي قد استقلت الحركة بالتوليد في صورة وهي أن من حرك يده كانت حركة يده صادرة عنه مباشرة بالقدرة غير متولدة من شيء ويتولد من حركة يده حركة ما عليها من الشعر والاظفار وحينئذ كان اسناد حركة المفتاح الى حركة اليد أولى من اسنادها الى اعتماد اليد قلنا لم لا يجوز أن تكون حركة الشعر والاظفار متولدة من اعتماد اليد ومدافعتها لما عليها بسبب اتصالها بها فلا يثبت حينئذ استقلال الحركة بالتوليد وقال علي أبي هاشم لأن نسلم حركة العمود بدون حركة المعتمد الدافع له فلا نسلم أن حركة

( قوله متمسك الجبائي الخ ) وهو المشاهدة

( قوله ويتولد من حركة يده الخ ) لان التوليد عبارة عن ان يوجب فعل لعامله فعلا آخر وليس ههنا حركتان احدهما حركة اليد وثانيتهما حركة الشعر والاظفار بل هي حركة واحدة تنسب الى اليد بالذات والى ما عليها بالتبع كحركة ركب السفينة

( قوله لمتسكيهما ) قيل الظاهر من لفظ المتمسك الدليل مع أن الجبائي يدعي البدهة كما يدل عليه قوله نشاهده هذا ثم الظاهر ان المراد بتمسك أبي هاشم هو متمسك الاول لان متمسك الثاني يجمع مع متمسك الجبائي كما لا يخفى

( قوله فقال علي الجبائي الخ ) فان قلت لعل الجبائي يتشبه بتوليد حركة جالس السفينة على لوح أمليس منها من حركتها اذا اعتماد للسفينة على الجالس فتعين تولد حركته من حركتها قلت المراد ابطال ما ذكره في مثل حركة اليد والمفتاح فان مدعي الجبائي تولد جميع الحركات المتولدة من الحركة فلا يبطال في صورة ابطال مدعاه وليس من قبيل المناقشة في المثال المردود عند المحققين نعم للجبائي أن يجعل هذا من صور استقلال الحركة بالتوليد اللهم الا أن يقال المولد ههنا أيضاً اعتماد الجالس على السفينة على أن الشارح لما صرح باعتماد اليد على ما عليها من الشعر والاظفار لم يبعد دعوى اعتماد السفينة على الجالس فيها ( قوله ويتولد من حركة يده حركة ما عليها من الشعر والاظفار ) اذ الشعر والاظفار لا حياة فيها فلا يتعدى

اليده لا تكون الا بعد حركة الحجر بل هما معا في الزمان مع كون حركة الحجر مترتبة على حركة اليد كما مر تحقيقه (ومنها أنه قال) الجبائي (في الحجر المرمي) بالفسر (الى فوق اذا عاد هاويا) أي نازلا (ان حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة) بناء على أصله من أن الحركة انما تتولد من الحركة لا من الاعتماد (وقال ابنه بل) هي متولدة (من الاعتماد الهابط) الذي في الحجر بناء على أصله من أن الحركة انما تتولد من الاعتماد لا من الحركة فلذلك قال المصنف (وهذا فرع الخلاف الذي قبله) ثم قال (وعلى الرأيين فيه تحكم) وترجيح بلا مرجح (أما الاول فلأنه اذا قيل كل حركة) من الحركات المتعاقبة في الصعود الثابتة للحجر المقسور (ولدت حركة صاعدة الا) الحركة (الاخيرة فانها تولد) حركة (هابطة فهو تحكم) بحث (بل كان يجب أن يذهب) الحجر المقسور (الى غير النهاية) بأن يتولد من كل حركة من حركاته الصاعدة حركة أخرى صاعدة بلا انقطاع (وأما الثاني فلأن الاعتماد) الهابط الذي في الحجر (اذا كان يوجب النزول فليوجبه أولا) أي في ابتداء الحركة وأيضا القول بأن كلا من الاعتمادات المجتلبة يوجب اعتمادا صاعدا دون الاعتماد الاخير منها ترجيح بلا مرجح (هكذا قيل) في الاعتراض على الرأيين (وفيه نظر لان الحركة) القسرية (تضعف كلما بمدت عن المبدأ) القاسر بسبب مقاومة الطبيعة لها منضمة الى مقاومة ما في المسافة من الهواء الذي يحتاج المتحرك الى خرقه (فليست طبقاتها متماثلة) حتي يجب تساويها في الاحكام (فقد تنهى) الحركة الصاعدة

(قوله كما مر تحقيقه) بقوله وفيه نظر ولما كان ماسبق منعاً لازوماً للتداخل وما ذكره الآمدى منعاً للبعدية لم يلزم التكرار

اليها حكم القدرة حتي تكون متحركة بالقدرة مباشرة

(قوله اذا قيل كل حركة من الحركات المتعاقبة في الصعود) الحركة عند المتكلمين كونان في آئين في مكانين أو السكون الاول في المكان الثاني وعلى هذا لاشبهة في تعدد الحركات المتصاعدة في الصورة المفروضة وان لم يتعدد عند الحكماء لا الحركة بمعنى التوسط ولا بمعنى القطع كما علم من قواعدهم (قوله منضمة الى مقاومة ما في المسافة الخ) هذا الانضمام أكثر من ان يلزم لو امتنع الخلاء في مسافة الحركة الصاعدة ولا امتناع عند المتكلمين ولو سلم امتناع الخلاء فانما يلزم ما ذكر لو كان الهواء راكداً أو متحركا الى خلاف جهة الحركة اليها لكن مخالفا للاعتمادات المجتلبة اذ لو قدر حركته الى جهة العلو موافقا في اعتماده للاعتمادات المجتلبة لم يوجد مقاومة ما في المسافة أيضاً

في الضعف (الى ما يوجب) أي الى طبقة توجب الحركة (النازلة) التي هي ضدها دون الصاعدة التي هي مثلها فان الشيء لا يؤثر في مثله الا اذا كانت قويا في الغاية وقد يؤثر في ضده مع ضعفه فاندفع التحكم عن الجبائي ( والاعتماد اللازم) الذي في الحجر (مغلوب في الاول) أي في ابتداء الحركة ( بالجنب) الذي أفاده الفاسر ( ثم يضمف المجنب قليلا قليلا) بمقاومة الطبيعة والمخروق في دفعه ( حتى بصير) المجنب (مغلوبا) واللازم غالبا (وحيث يوجب) الاعتماد اللازم (النزول) والجواب عن توليد الاعتمادات ماصر في توليد الحركات فاندفع التحكم عن ابنه أيضاً (ومنها أنه قال أكثر المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون اذ لا يوجب الاعتماد لا اللازم) فانه يوجب الحركة الهابطة (ولا المجنب) لانه يقتضي الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون منهما ولا شيء هناك غيرهما حتى يستند اليه السكون فلا سكون أصلا (وقال الجبائي لا استبعد) ان يكون بين الصاعدة والهابطة سكون (وربما نصر مذهبه بان الاعتماد الصاعد غالب) في أول الحال (فيصعد) الجسم الى فوق (ثم يغلب) الاعتماد (النازل فينزل) الجسم الى تحت (ولا بد بينهما من التعادل) فان المغلوب لا يصير غالبا حتى يصل الى حد التعادل والتساوي (وعنده) أي عند التعادل (يكون السكون) اذ لا يتصور حينئذ حركة صاعدة ولا هابطة لان الاعتمادين على حد التساوي فلا غلبة لاحدهما على صاحبه (وهو) أي الاستدلال الذي نصر به مذهبه (لا يوافق مذهبه) لان هذا الاستدلال مبني على ان الحركتين الصاعدة والهابطة

[ قوله ولا شيء هناك غيرهما الخ ] أي بما يمكن اسناد السكون اليه فلا يرد انه يجوز ان يكون لطبيعة الجسم اذ الطبيعة من حيث هي لا تقتضي شيئا من الحركة والسكون ولا انه يجوز ان يكون أثرا للواجب تعالى لانهم لا يجوزون اسناد آثار الممكنات اليه تعالى ثم انه مبني على ان السكون وجودي والا فيجوز ان يكون علته عدم علة الحركة على انه عدم مدركة فلا بد له من علة وجودية (قوله غالب) هذا يقتضي وجود الاعتماد الهابط وقد سبق ان مذهب الجبائي التضاد بين الاعتمادات مطلقاً وبهذا الوجه أيضاً ينصر خلاف مذهبه (قوله لا توافق مذهبه) لك ان تقول لاجل عدم موافقه قيل ربما نصر ولم يقل واستدل عليه

(قوله ولا شيء هناك غيرهما) فان قلت لم لا يسندون السكون الي ارادة المختار قلت مذهبهم النظر الى الاسباب الظاهرة وتعليل بعض الممكنات ببعض منها والكلام هنا عليه لان مدعاهم نفى وجوب السكون ولا وجه لوجوب السكون هنا الا من الاسباب الظاهرة

متولدتان من الاعتمادين المجتلب واللازم وان السكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتمادين بسبب تساويهما وقد مر ان الجبائي لا يجوز تولد الحركة والسكون من الاعتماد وهذا معنى قوله ( اذ بحث توليد الاعتماد لهما ) أى للحركة والسكون ( خلاف أصله ) فلا يمكن له الاستدلال به ( بل حقه ان يقول ) موافقا لأصله ( الحركة الاخيرة ) من الحركات الثابتة للحجر المقسور مثلا ( توجب ) له ( سكونا ) أولا ( ثم حركة ) نازلة ( فان المتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان عندهم ) كالقتل المتولد عن الرمي فلا محذور في تأخر الحركة النازلة بتوسط السكون عن الحركة الصاعدة المولدة اياها ( وبالجلة فالمسئلة فرع الاختلاف المتقدم ) فمن جوز أن تكون الحركة الصاعدة مولدة للهابطة لم يستبعد توليدها للسكون أيضا فان الاول أبعد من الثاني ومن لم يجوز ذلك لم يرتكب هذا المستبعد وأما قضية التعادل فقد يقال جاز أن يكون الاعتماد المجتلب غالباً في آن ومغلوباً في آن عقيبه بلا فاصل فلا يلزم سكون أصلاً ( المقصد الرابع ) الصلابة كيفية بهامانة الغامز ( أى كيفية للجسم يكون بها ممانعا للغامز فلا يقبل تأثيره ولا ينغمز تحته ) واللين عدم الصلابة عما من شأنه ذلك ) وانما اعتبر هذا القيد ( احترازاً عن الفلك ) فانه لا يوصف عندهم بكونه من شأنه الصلابة لانه وان كان مما لا ينغمز ولا يتأثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم العنصري ( فهو عدم ممانعة لها وقيل بل ) اللين ( كيفية بها يطبع الجسم للغامز فهو ) على هذا التفسير ( ضدها ) لسكونها وجودية أيضاً قال الامام الرازي ان الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة

### ( عبد الحكيم )

( قوله فن جوز الخ ) الاظهر ان يقال فن قال المولد للحركة والسكون هو الاعتماد لم يجوز السكون بين الصاعدة والهابطة اذ لا اعتماد فلا سكون ومن قال المولد لهما الحركة جوز ان تكون الحركة الصاعدة مولدة للسكون الا ان الشارح قدس سره راعى القرب

( قوله أبعد من الثاني ) أى لسكونهما متضادين بخلاف الحركة الصاعدة مع السكون اذ لا تضاد الا بين الانواع الاخيرة من جلس واحد

( قوله ومن لم يجوز ذلك الخ ) فيه ان عدم التجاوز يستلزم عدم الارتسكاب لا ارتسكاب العدم

( قوله وأما قضية التعادل الخ ) أى لا نسلم ان المغلوب لا يكون غالباً الا بعد التعادل

( قوله كيفية بها الخ ) كونها مغايرة للممانعة بناء على ان الممانعة انما تحقق حال الغمز والصلابة ثابتة في الجسم الصلب قبلها وليست لذاته لسكونه من شأنه قبول الغمز فتكون الكيفية زائدة

[ قوله قال الامام الرازي الخ ] المشهور ان الكيفيات الملموسة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة



وذلك ان الجسم اللين هو الذي ينغمز فهناك أمور ثلاثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل التغير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعد القبول ذنبك الامرين وليس الاولان بلين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب فيه أمور الاول عدم الانفاز وهو عدى الثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست أيضاً صلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة له وكذلك الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابة فيها الرابع الاستعداد الشديد نحو الانفصال فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية ﴿ المقصد الخامس ﴾ الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم ( والخشونة عدمه ) بان يكون بعض الاجزاء ناتوا وبعضها غائراً فهما على هذا القول من باب الوضع دون الكيف ( وعند الحكماء ) هما ( كيفيتان ملموستان قائمتان بالجسم ) تابعتان للاستواء والاستواء المذكورين ( وقيل ) قائمتان ( بسطح الجسم ) فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم ﴿ النوع الثاني ﴾ من الكيفيات المحسوسة ( المبصرات ) قال في المباحث للمشرقية اللائق ان تردف الملموسات بذكر الكيفيات المدوقة الا أن الكلام فيها مختصر فاخرناه وأردفنا الملموسة بالكيفيات المبصرة ( وهي الالوان والاضواء ) فانهما مبصرتان بالذات ( وأما ما عداهما من الاشكال

واللطافة والكشافة والازوجة والهاشاة والجفاف والبلية والثقل والخفة والخشونة والملاسة والصلابة واللين والتحقيق ان الاربعة الاخيرة ليست منها

( قوله اللائق ان تردف الخ ) سيجيء وجهه في بحث المدوقات ثم الاختصار ليصير وجهها لتأخير المدوقات لا لارداف المبصرات الا ان يضم شيء آخر معه مثل ان يقال المشمومات أقل بحثاً من المدوقات فلذا أخرجت عن الكل والمبصرات أمور قارة والبحث عن القارة أهم فلذا قدم المبصرات على المشمومات

( قوله فهناك أمور ثلاثة ) بل أربعة رابعها عدم المقاومة الا أن يكتفى عنه بذكر الامر الثالث كما اكتفى به عن ذكر عدم الاستعداد الشديد نحو الانفصال

( قوله واللين ليس كذلك ) أى ليس بمبصر وفي هذا التقرير اشارة الى دفع اعتراض الابري بجواز كون امر واحد ملموساً ومبصراً ووجه الدفع أن الدليل على انتفاء كون الاولين ليناً عدم كون اللين محسوساً بالبصر قطعاً لان انتفاء الملموسية فيهما بدليل كونهما مبصرين حتي يرد ما ذكر ( قوله بذكر الكيفيات المدوقة ) سيأتي وجهه في أول المدوقات

والصغر والكبر والقرب والبعد) والحركة والسكون والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء الى غير ذلك (فعند الحكماء انما تبصر بواسطتهما) واختلفوا في الاطراف أعنى النقطة والخط والسطح ف قيل هي أيضاً بمصرة بالذات وقيل بالواسطة فان قلت المبصر بالذات هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته على رؤية شيء آخر بخلاف اللون فانه انما يرى بواسطة الضوء فيكون مرئياً ثانياً وبالعرض لا أولاً وبالذات قلت معنى المرئي بالذات وبالعرض أن يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشيء ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق بشيء آخر فيكون الشيء الآخر مرئياً ثانياً وبالعرض والاول مرئياً بالذات وأولاً على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها ونحن اذا رأينا لونا مضيئاً فهناك رؤيتان احدهما متعلقة بالضوء أولاً وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك كانت وان هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى ولهذا انكشف كل

( قوله تتعلق بشيء آخر ) وليس المراد ما هو الظاهر السابق الى الفهم وهو ان يكون رؤية واحدة معينة وحركة واحدة معينة متعلقة بشيئين فانه باطل بالضرورة بل الرؤية والحركة متعلقة بشيء واحد والشيء الآخر متعلق بالشيء الاول بحيث يتصف بسببه بما هو أثر الرؤية والحركة فالمراد بتعلقها بشيء آخر ان يتصف بواسطة الاول بما هو أثر الرؤية والحركة فاندفع ما يورد من ان تتعلق الرؤية المعينة بشيئين محال وان حمل على ان الشيء الثاني يتعلق بما يتعلق به الرؤية يلزم ان يكون جميع الاحوال والاعراض مرتبة بالنسبة اذا كانت احوالاً للمرئي بالذات

[ قوله ولهذا انكشف الخ ] دليل اني على تعلق الرؤية بكل منهما بالذات وتحقق الفرق بين المحسوس بالذات والمحسوس بالعرض على ما يفهم من الشفاء ان ادراك الحواس انما هو بافعال الحواس بصورة المحسوس بل المدرك حقيقة هي تلك الصورة فاذا كانت الصورة حاصلة في الحاسة بنفسها لا تتبع صورة أخرى كانت محسوسة بالذات وان كانت حاصلة يتبع صورة أخرى كانت محسوسة بالعرض

(قوله والاستقامة والانحناء) فان قلت ذكر الامام في الملخص أن الاستقامة والانحناء والتعذب والتعقر من الشكل فالاولى حينئذ أن لا يذكرا بعد ذكر الشكل قلت الاستقامة والانحناء يعرضان للخط قطعاً ولا يتصور للخط شكل لامتناع احاطة طرفه به وهي معتبرة في الشكل فالحق انهما من الكيفيات المختصة بالمقادير

(قوله الى غير ذلك) أراد بغير ذلك الشفيف والكثافة مثلاً وأما ما يتوهم من أبصارنا مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فبني على انه يبصر ملزوماتها كالسيلان والتماسك الراجعين الى الحركة والسكون وكاستواء الاجزاء في الوضع واختلافها فيه

(قوله انما تبصر بواسطتهما) مبني على عدم الاعتداد بقول من قال من الحكماء ان الاطراف مبصرة بالذات

واحد منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف الشكل والحجم واخواتهما فانه لا يتعلق بشئ  
منهما رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق هي بعينها ثانيا بمقداره وشكله  
وغيرهما فهي مرئية بتلك الرؤية لا برؤية أخرى ولهذا لم ينكشف عند الحس انكشاف  
الضوء واللون ومن زعم أن الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية أخرى مغايرة لرؤية  
اللون (واعلم أنه لا يمكن تعريفهما) أي تعريف الضوء واللون (لظهورهما) فان الاحساس  
بجزئياتهما قد اطلعنا على ماهيتهما لا يفي به ما يمكننا من تعريفاتهما على تقدير صحتها كما مر  
في مباحث الحرارة (وما يقال) في تعريفهما (من أن الضوء كمال أول للشفاف من حيث  
هو شفاف) وانما اعتبر قيد الحيثية لان الضوء ليس كمالا للشفاف في جسميته ولا في شئ  
آخر بل في شفافيته والمراد بكونه كمالا أول انه كمال ذاتي لا عرضي (أو كيفية لا يتوقف  
ابصارها على ابصار شئ آخر ومن أن اللون بمكسه) أي كيفية يتوقف ابصارها على  
ابصار شئ آخر هو الضوء فان اللون ما لم يصير مستنيرا لا يكون مرثيا (فتعريف بالاخفي)

[ قوله لا يفي به ما يمكننا ] لان الحاصل في الذهن بعد حذف شخصات الجزئيات نفس ماهيتها  
فهو تصور بالكنه الاجمالي وما يمكننا من تعريفاتهما انما هو الرسم لعدم الاطلاع على ذاتيات الماهية  
الحقيقية وهو يفيد العلم بالوجه وقد مر تفصيله

[ قوله كمال أول للشفاف من حيث هو شفاف ] وتحقيقه ان من الاجسام ما شأنه ان لا يحجب تأثير  
المضي فيما وراءه كالهواء والماء وهو الشفاف وما من شأنه الحجب فنه ما شأنه ان يرى من غير احتياج الى  
حضور شئ آخر بعد وجود المتوسط الشفاف وهو المضي كالشمس ومنه ما يحتاج اليه وهو الملون فانه  
يحتاج في ظهوره ورؤيته الى الضوء والشفاف انما يصير شفافا بالفعل لوجود الضوء فالضوء ما يتم به شفافيته  
ويصير به شفافا بالفعل بلا توسط أمر آخر فيكون كمالا ذاتيا له بخلاف اللون فانه كمال للملون من حيث  
ملونه ليس بكمال ذاتي له بل بواسطة الضوء ولذا فسر في الشفاء بكيفية يكمل بالضوء من شأنها ان  
يصير الجسم مائلا لفعل المضي فيما يتوسط ذلك الجسم بينه وبين المضي

[ قوله والمراد بكونه كمالا أول الخ ] أي ليس الاول هنا بالقياس الى السكال الثاني كما في تعريف  
النفس والحركة بل ان لا يكون كمالا بواسطة أمر آخر ومن هذا ظهر ان تبديل لفظ بذاتها على ما في  
الشفاء والمباحث من انه كيفية هو كمال بذاتها للشفاف بقوله أول تبديل محل  
[ قوله يتوقف ابصارها ] أي بذاتها فلا يرد الكيفيات المبصرة بتبع اللون

(قوله أي كيفية يتوقف ابصارها) أي ابصارها بالذات وبه يخرج الشكل فانه كيفية يتوقف ابصارها  
على ابصار الضوء واللون لكنه لا يبصر بالذات

كما لا يخفى ولعل المراد بما ذكره هو التنبيه على خواصهما وأحكامهما ليزداد امتيازهما ولما كانت رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء أو رد كلا منهما في قسم فقال (ولنجمل مباحثهما قسمين)

### القسم الأول

في الألوان (قدمها على الضوء مع كونها مشروطة بها إما في رؤيتها أو وجودها على ماسياتي لأنها أكثر وجوداً في الأجسام التي عندنا) وفيه (أى في القسم الأول) (مقاصد) ثلاثة (الأول قال بعض) من القدماء (لا وجود للون) أصلاً بل كلها متخيلة (وانما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضي للأجزاء الشفافة المتصغرة جداً كما في زيد الماء) فانه أبيض ولا سبب لبياضه سوى ما ذكر (و) كما (في الثلج) فانه أجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياضاً (و) كما (في البلور والزجاج المسحوقين) سبحانه ناعماً فانه يرى فيهما بياض مع أن أجزاءهما المتصغرة لم يفعل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتي

(قوله ولما كانت الخ) الاظهر ولما كان كل واحد منهما مرئياً بالذات اذ لا دخل في جعل مباحثهما قسمين للاشتراط المذكور

(قوله أورد كلا منهما الخ) أى تنبها على تغايرهما باعتبار الشرطية والمشروطية

[قوله مع كونها مشروطة بها] والشرط مقدم على المشروط بالطبع

(قوله لانها أكثر الخ) فان ما سوى الهواء كلها ملونة والمضى منها ليست الا النار وكون اللون مشروطاً في وجوده أو ظهوره بالضوء لا يتنافى عمومهما كما لا يخفى

(قوله لم يفعل بعضها عن بعض) لعدم الرطوبة الموجبة لتلاقي سطوح الأجزاء المتصغرة الموجب

للتفاعل بخلاف الثلج

(قوله لانها أكثر وجوداً في الأجسام التي عندنا) هذا على تقدير أن لا يشترط اللون بالضوء في وجوده اذ لو اشترط به في ذلك لم يتحقق لون بلا ضوء فلا يثبت أكثرية اللون من الضوء في الأجسام التي عندنا حتى يجعل سبباً لتقديمه في قوله لوجودها تأمل هذا وسيجيء أن الضوء مشروط باللون في الوجود عند بعضهم فوجه التقديم حينئذ ظاهر

(قوله لم يفعل بعضها عن بعض) في حواشي التجريد ان سلمنا اشتراط وجود اللون بمحصل المزاج فلا نسلم عدم حصول المزاج فيما ذكر من الامثلة لجواز أن يحدث بأدنى امتزاج مزاج ضعيف يترتب عليه بياض قوي

يحدث فيه - ما اللون (و) كما (في موضع الشق من الزجاج) وفي بعض النسخ من الشفاف (الثخين) فإنه يرى ذلك الموضع أبيض مع كونه أبعد من حدوث البياض فيه وقد مر هذه الامثلة في صدر الكتاب قالوا (والسواد يتخيل بضد ذلك) وهو عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم (ومنهم من قال الماء يوجب السواد) أي يوجب تخيله (لما يخرج الهواء) يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في أعماقه أخرج منها الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح فتبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سواداً وأيضاً (فان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد) فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد (قيل السواد لون حقيقي فإنه لا ينساخت) عن الجسم البتة فدل ذلك على أنه حقيقي (بخلاف البياض) فان الابيض

( قوله مع كونه أبعد الخ ) لعدم وجود الاجزاء المتصغرة

( قوله وهو عدم الخ ) لا يخفى ان في البياض المتخيل كان المرئي هو الضوء المنعكس من الاجزاء المتصغرة الشفافية فالمرئي موجود وكونه بياضاً متخيلاً وأما في صورة السواد فليس الموجود الا ذات الجسم وعدم غور الضوء أمر عديمي فلا يتعلق الرؤية بالسواد أصلاً الا ان يقال ان رؤية السواد كروية الظلمة متخيل والمنعقد هنا عدم الرؤية واليه يشير قول الشارح قدس سره فتبقى السطوح مظلمة الخ ولا يخفى انه سفسطة

( قوله وأيضاً فان الخ ) أشار بتقدير الواو ولفظة أيضاً الى ان الفاء في قوله فان عاطفة على قوله لما يخرج اما بمعنى الواو أو لجرّد التعقيب في الذكر وليست تعليلية كما يتبادر الى الوهم لانه ليس علة لاجراج الماء والهواء فانه يدهي وان كان الواو من المتن فزيادة الشارح قدس سره لفظ أيضاً والفاء لزيادة الكشف والايضاح

( قوله فان الابيض قابل الخ ) ليس المراد بالقبول الاستعداد لانه ليس مستعداً للبياض لحصوله بالفعل ولا الامكان الذاتي لانه لا يصح الكبرى اذ ما يمكن للشيء لا يجب خلوّه عنه بل العروض والانصاف والمعنى ان الابيض يعرض له الالوان كلها من البياض وغيره على التعاقب والتبادل وكل ما يفرض له الالوان كلها يجب ان يكون خالياً عنها على التعاقب لئلا يجتمع الضدان فاذا عرض له ماسوى البياض يجب

( قوله وأيضاً فان الثياب الخ ) أشار بايراد لفظ أيضاً مع انعدامه في عبارة المصنف الى أن الاولى أن يجعل هذا دليلاً مستقلاً على المدعى لامن نعمة الاول كما يشعر به عبارته فان هذا دليل اني كما أن الاول دليل لى وكل منهما يفيد المدعى

( قوله فان الابيض قابل للالوان كلها ) قد يجاب بمنعه فان الابيض انما يقبل من الالوان ماسوي البياض الذي فيه فلا يلزم الاعراء عنها وان أريد بالقبول معنى الامكان بحيث يجامع الفعل منعنا الكبرى وهو ظاهر

قابل للألوان كلها والقابل لها يكون خاليا عنها واعترض عليه بأن عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقيا اذ يجوز أن يكون سبب تخيله لازما لبعض الاجسام على أن سواد الشباب ينسلخ بالشيب وأهل الاكسير يبيضون النحاس برصاص مكاس وزرنيخ مصعد وبان انسلاخ البياض لا يدل على أنه تخيلي لجواز أن يكون حقيقيا مفارقا والقابل للشيء لا يجب أن يكون عاريا عنه والا امتنع اتصافه به فلا يكون قابلا له ( وقال ابن سينا في موضع من الشفاء ) أي في فصل توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات ( لا أعلم حدوث البياض بطريق آخر ) سوى الطريق التخيلي فلا يثبت عنده حينئذ كون البياض لونا حقيقيا في شيء من الصور ( و ) قال ( في موضع آخر ) أي في المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء ( قد يحدث ) البياض بطريق آخر سوى طريق التخييل ( لوجوه ) خمسة ( الاول ان بياض البيض ) مع كونه شفافا ( يصير أبيض بعد سلقه ) واغلاؤه بالنار ( ولم تحدث النار ) بالطبخ ( فيه هوائية ) وتخلطه حتى يتخيل فيه البياض ( لانه بعد الطبخ أثقل ) مما كان قبله وما ذلك الا خروج

خلوه عن البياض فقد انسلخ البياض بخلاف الاسود فانه لا يعرض له سوى السواد حتى يجب خلوه عنه فان قيل انسلخ البياض معلوم بالضرورة فما الحاجة الى الاستدلال عليه قلت المعلوم بالضرورة انصبغ الابيض بالالوان وهو لا يستلزم انسلخ البياض عنه لجواز ان يكون باستناره

( قوله والقابل للشيء الخ ) حاصل هذا البحث منع كون البياض تخيليا بمنع كبري دليله فاللائق لترتيب البحث تقديمه على قوله وبان انسلخ الخ لانه تسليم الانسلاخ ثم ان هذا البحث مندفع بما قررناه لان المعلن لم يقل بان القابل لسكن شيء يجب ان يكون عاريا عنه بل القابل للالوان يجب خلوه على التعاقب ( قوله والا امتنع الخ ) لان القابل بمعنى المعروض اذا وجب خلوه عن العارض حال القبول والاتصاف امتنع اتصافه به فلا يرد ما توهم ان المراد ان القابل ما دام قابلا يجب خلوه فلا ينافي اتصاف ذاته به فانه مبني على ان يراد بالقابل المستعد

( قوله لا أعلم حدوث البياض ) فيكون حدوثه حدوثا تخيليا فلا يرد ان الحدوث الحدوث يقتضي وجوده في الخارج فيكون لونا حقيقيا

( قوله قد يحدث البياض بطريق آخر الخ ) فيكون حدوثه حدوثا حقيقيا

( قوله كونه شفافا ) أي غير ملون

( قوله والا امتنع اتصافه به ) فيه نظر لان القضية مشروطة فلا يلزم الامتناع الاتصاف مادام قابلا وهو حق

( قوله سوى طريق التخييل ) يعني أن الذي يري من البياض ليس شيئا غير الضوء فالحكم بانه غير

الضوء تخيل لانه ليس ههنا شيء ونحن تخيل شيئا ونسميه بياضا

الهوائية منه وأيضاً لودخلت فيه هوائية ويبضته لكان ذلك خثورة لانمقادا ( الثاني الدواء المسمى بلبن العذراء ) ويتخذها أهل الحيلة ( وهو خل طبخ فيه المرء ارسنج حتى انحل فيه ثم يصفي الخل ) حتى يتي شفافا في الغاية ( ثم يخلط ) هذا الخل المصنوع ( بماء طبخ فيه القلى ) أولاً ثم طبخ فيه المرء ارسنج نائياً وصفي غاية التصفية حتى يصير الماء كأنه الدفعة فانه ينعقد ذلك المخلوط ( فيبيض ) غاية الابيضاض كاللبن الرائب ( ثم يحف ) بعد الابيضاض ( فليس ) ابيضاضه ( لان شفافا تفرق ودخل فيه الهواء ) والالم يحف بعد الابيضاض لكنه لا يحف الا بعده فدل ذلك على كثرة الارضية حينئذ وفي المباحث المشرقية أنه اذا خلط هذان الماءان ينعقد فيه المنحل الشفاف من المرتك ويبض وليس ذلك لان شفافا تفرق ودخل الهواء فيه لان ذلك كان منعلا ومتفرقا في الخل ولا لان تلك الاجزاء تقاربت حتى انمكس ضوء بعضها الى بعض فان حدة ماء القلى أولى بالتفريق بل ذلك على سبيل الاستعالة فليس كل بياض على الوجه الذى قالوه ولقائل أن يقول على هذين الوجهين جاز أن يكون لتخيل البياض سبب آخر لانعله اذ المفروض أنه لا اعتماد على الحس والالوجب الحكم بكون الثلج أبيض

( قوله خثورة ) الخثور سطرشدن مايع والماضي خثر وخثر بضم العين  
( قوله المرء ارسنج ) وقد يسقط الراء الثانية معرب مروار سنك والقلى بالسكر كالى شئ يتخذ من حريق الجص والمرتك كتعد المرء ارسنج  
( قوله كاللبن الرائب ) قال أبو عبيدة اذا خثر اللبن فهو الرائب  
( قوله وفي المباحث المشرقية الخ ) اشارة الى تقرير الوجه الثاني بطريق آخر  
( قوله جاز ان يكون الخ ) يعنى ان اللازم من الوجهين ان لا يكون البياض فى الصورتين متخيلا بذلك الوجه لا ان لا يكون متخيلا أصلا والمطلوب هذا لينبت كونه لونا حقيقياً

( قوله خثورة ) الخثورة نقيض الرقة  
( قوله فيه القلى ) القلى الذى يتخذ من الاشنان  
( قوله كاللبن الرائب ) قال أبو عبيدة اذا خثر اللبن فهو الرائب  
( قوله لان ذلك كان منعلا ) قيل عليه يجوز أن يكون التفرق فى الخل قبل الخلط مانعاً من دخول الهواء لمبعانه وعدم خثوره وغلظه وفيه تأمل  
[ قوله ولقائل أن يقول الخ ] هذا مأخوذ من كلام الامام الرازى فى المخصص وقد يجاب عنه بان عدم الاعتماد على الحس ليس الا فيما يعرف له سبب التخيل اما لجرد تجوز السبب فلا والا فلا علم لان من فقد حساً فقد فقد علماً وهو منه سفسطة



حقيقة (الثالث الاتجاه من البياض الى السواد يكون بطرق شتى فمن الغبرة فالعودية) أى يتوجه الجسم من البياض الى الغبرة ثم منها الى العودية ثم كذلك حتى يسود وهذا هو الطريق الساذج كانه يأخذ من أول الامر في سواد ضعيف ثم لا يزال يشتد فيه السواد قليلا قليلا حتى يعمض (ومن الحمرة فالقمة) أى يأخذ من البياض الى الحمرة ثم الى القمة ثم الى السواد (ومن الخضرة فالنبيلة) أى يأخذ من البياض الى الخضرة ثم الى النبيلة ثم الى السواد قال ابن سينا وهذه الطرق لا يجوز اختلاف ما يتركب عنه الالوان المتوسطة فان لم يكن الابيض وسواد وكان أصل البياض وهو الضوء الذى قد استحال ببعض الوجوه لم يمكن فى الاخذ من البياض الى السواد الا طريق واحد لا يقع فيه الاختلاف الا بالشدّة والضعف على حسب اختلاط السواد بالبياض ولا يتصور هناك طرق مختلفة فان ثبوتها يتوقف على شوب من غيرهما ولا بد أن يكون ذلك الشوب من مرثي وليس فى الاشياء ما يظن أنه مرثي وليس سواداً ولا بياضاً ولا مركباً منهما الا الضوء فاذا جعل الضوء شيئاً غيرهما امكن ان تتركب الالوان وتعدد الطرق فانه اذا اختلط السواد والبياض وحدهما كانت الطريقة طريقة الاغبرار لا غير وان خالط السواد ضوء فكان مثل النعامة التى تشرق عليها الشمس ومثل الدخان الاسود الذى تخالطه النار كان حمرة ان كان السواد غالباً على الضوء أو صفرة ان كان السواد مغلوباً وكان هناك غلبة بياض مشرق ثم ان خالطت الصفرة سوادا ليس فى أجزائه اشراق حدثت الخضرة الى آخر ما سيأتى

( قوله ولا بد ان يكون ذلك الثبوت الخ ) بناء على أن المختلط من المرثي وغيره لا يكون مرثياً وفيه بحث اذ يجوز ان يكون لاجل اختلاط الشفاف بالمظلم على ما سيجي ،  
( قوله أمكن ان تتركب الالوان ) أى الصناعية وتعدد الطرق الصناعية فلا يرد انه إنما يتم على تقدير كون حدوث البياض بطريق التخيل

( قوله ولا مركباً منهما الا الضوء ) هذا مبنى على المذهب المختار عندهم من أن أصل الالوان هو السواد والبياض والباقي تركب منهما  
( قوله أمكن أن تتركب الالوان الخ ) وقد تتركب الالوان وتعدد الطرق فوجب أن يجعل الضوء غير السواد والبياض واذا جعل غيرهما ثبت حدوث البياض بطريق غير الطريق التخيلي  
( قوله ليس فى أجزائه اشراق ) هذا مخالف لما سيذكره من أن فى الخضرة مخالطة السواد المشرق للصفرة اللهم الا أن يحمل على اختلاف المذهب ويحمل الاول على سلب اشراق الاجزاء والثاني على

تفصيله فقله ( ولولا اختلاف ما تتركب ) هذه الالوان المتوسطة ( عنها لا تحدد الطريق )  
 اشارة الى ما نقلناه عنه ( الرابع الضوء لا ينقل السواد تجربة ) أى اذا انعكس  
 الضوء من جسم صقيل أسود الى جسم آخر لم يصير المنعكس اليه أسود ( فلو لم يكن الا  
 سواد وبياض ) على الوجه الذى ذكر ( وجب أن يصير المنعكس اليه أحمراً وأخضر ) لان  
 هذه الالوان حينئذ انما هي لاختلاط الشفاف بالمظلم والانعكاس انما يكون من الاجزاء  
 الشفافة دون السود فوجب أن لا ينعكس الا البياض الذى هو الضوء وهو باطل قطعاً قال  
 الامام الرازي وفي هذين الوجهين أيضاً نظر لجواز أن يوجد هناك أمور مختلفة لأجلها

( قوله انما هي لأجل اختلاط الشفاف ) أى الجسم الشفاف بالمظلم فانه اذا كان الجسم شفافاً محضاً  
 نفذ الهواء المستقى فيه فيتمخيل البياض واذا كان مظلماً كان سواداً واذا اختلطاً فاختلط الالوان المختلفة  
 على حسب مراتب الاختلاط

( قوله فوجب ان لا ينعكس الخ ) اذ لا انعكاس الا عن الموجود ولا موجود الا السواد ولا انعكاس  
 منه أو الضوء الذى يخيّل انه بياض فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون للتركيب والانضمام مدخل في  
 خصوص الانعكاس ولا يجب ان لا ينعكس الا البياض نعم يمكن منع الانعكاس حقيقة وانما هو تخيلى وهذا  
 ما ذكره الامام

( قوله ان يوجد هناك ) أى في صورة الاتحاد بطريق آخر غير الاغبار وصورة الانعكاس أمور مختلفة

اثبات اشراق المجموع من حيث هو مجموع فان انتفاء الاشراق في كل واحد من الاجزاء لا يستلزم انتفاءه  
 عن المجموع ولا يخفى بعده واعلم انه لم يصرح في شئ من الطرق الثلاثة السابقة بتوسط الصفرة فلمعل  
 التعرض لها ههنا باعتبار أن الخضرة المذكورة في الطريق الثالث متولدة عنها ومن هذا يعلم أن الاظهر  
 أن يقال في الطريق الثالث ومن الصفرة فالخضرة فالنبيلة الا انه اكتفى بما ذكره من تولد الخضرة من الصفرة  
 ( قوله الضوء لا ينقل السواد تجربة ) قال الامام في الملخص الارجوانية والنيروزية والخضرة الناصعة  
 والحمرة الصافية ألوان مشرقة قريبة من طباع الضوء ولذلك ينعكس الى غيرها كالاصواء والغبرة والكهبة  
 والعودية والسواد وأمثالها مظلمة ولذلك لا تنعكس الى غيرها

( قوله وجب أن لا يصير المنعكس اليه أحمر وأخضر ) واذا صار أحمر وأخضر وجب أن يكون هناك  
 شئ مرئي غير السواد والبياض على الوجه الذى ذكر أعني على طريق التخييل وليس غير الضوء كما  
 عرفت فوجب أن يكون الضوء غيرهما ثبت بياض ليس أصله ضوءاً

( قوله فوجب أن لا ينعكس الا البياض ) قيل لم لا يجوز أن يكون للتركيب والانضمام مدخل في  
 خصوص الانعكاس فلا يجب أن لا ينعكس الا البياض

يحس بالكيفيات المختلفة وان لم يكن لها وجود في الحقيقة كما جاز ذلك في اللون الواحد (الخامس أن الطبخ يفعل في الجص والنورة) من البياض (ما لا يفعله السحق والتصويل) أى الدق فليس بياضهما بسبب أن الطبخ أفادهما تخلخلا وتفرق أجزاء فداخلهما الهواء المضى والا كان السحق والتصويل يفعلان فيهما مثل ما يفعل الطبخ بل بياضهما بسبب أن الطبخ أفادهما مزاجا يوجب ذلك الايضاض قال ابن سينا فقد بان بهذه الوجوه أن البياض بالحقيقة في الاشياء ليس بضوء نم لسنا نمنع أن يكون للضوء المضى تأثير في التبييض قال المصنف (واذ قد تقرر ذلك فانه قد اعترف) أى ابن سينا (بأن لا بياض فيما ذكره من الامثلة) وهى زبد الماء واخواته (ويلزم السفسطة) وارتفاع الامان عن الحس بالسكية وهنا بحث وهو أنه قد صرح فيما نقلناه من كلامه بأن المحسوس في هذه الامثلة أمر موجود هو الضوء المتعاكس وجعله بياضا حادثا بطريق مخصوص وقال وأما أنه هل يكون بياض غير هذا فما لم أعلم بمد امتناعه ووجوده وسيأتى لى كلام فى هذا المعنى أشد استقصاء وأشار به الى الوجوه الخمسة الدالة على أن البياض قد يحدث بطريق آخر فيظهر أن البياض

( قوله وان لم يكن لها وجود الخ ) بل الموجود دائما هو السواد أو الضوء الذى يميل انه بياض فيكون وجود تلك السكيفيات وانعكاسها متخيلا  
( قوله ان الطبخ أفادهما تخلخلا الخ ) وما قيل انه لم لا يجوز ان يكون لتفاوت التخلخلين فان الطبخ يكثر الحجم دون السحق فتناف لما قالوه فى بياض الزجاج المسحق  
( قوله أفادهما مزاجا الخ ) فيكون حدوث البياض بطريق الاستحالة  
( قوله وارتفاع الامان الخ ) لانه حكم بوجود البياض فى الامثلة المذكورة ولا بياض فى الحقيقة فيكون متهما ولا شهادة لهما

( قوله وهو انه قد صرح فيما نقلناه الخ ) من قوله وكان أصل البياض هو الضوء الذى استحال ببعض الوجوه ومن قوله ان البياض بالحقيقة فى الاشياء ليس بضوء فانه كالنصريح بان البياض فى الامثلة المذكورة ضوء مستحيل وقيل المراد انه صرح فيما نقلناه وان لم يكن ذلك المصرح المذكورا هنا ولا يخفى بعده  
( قوله وجعله بياضا حادثا ) حيث قال لا أعلم حدوث البياض بطريق آخر وقال أيضا فى بحث المزاج ان كثيرا من الاعراض يعرضه أيضا بسبب مخالطة غير مزاجية وذكر الامثلة المذكورة

( قوله والا كان السحق الخ ) قبله لم لا يجوز أن يكون ذلك لتفاوت التخلخلين والحق هذا فان الطبخ يكثر الحجم بخلاف السحق  
( قوله وهو انه قد صرح الخ ) وان لم يذكر المصرح به هنا

لون مغاير للضوء المسمى في تلك الامثلة بياضا وليس في هذا سفسطة وارتفاع امان لكن الامام الرازي كما هو دأبه يتصرف فيما ينقله عنه ليتسع له مجال الاعتراض عليه ويقلده في ذلك من يتبعه فلذلك قال صاحب الكتاب (والحق منه) أي منع أن لا يبيض فيما ذكره من الامثلة (والقول بان ذلك) أي اختلاط الهواء المضيء بالاجزاء الشفافة (أحد أسباب حدوث البياض) وان لم يكن هناك مزاج يتبعه حدوث اللون (وليس ذلك) الذي قلنا به (أبعد مما يقوله الحكماء في كون الضوء شرطا لحدوث اللون كلها) اذ يلزم منه انتفاء اللون في الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها فاذا أخرج المصباح مثلاً عن البيت المظلم انتفى اللون الاشياء التي فيها واذا أعيد صارت ملونة بامثالها لاستحالة إعادة المدموم عندهم ولا شك ان هذا أبعد من حدوث البياض في الاجزاء الشفافة بمخالطة الهواء من غير مزاج (ومن اعترف بوجودهما) أعني وجود السواد والبياض (قال) أي بعضهم (هما الاصل والبوق) من اللون (تحصل بالتركيب) منهما على انحاء شتى (فانهما اذا خلطا وحدهما حصلت الغبرة و) اذا خلطا لا وحدهما بل (مع ضوء كفيء الغمام) الذي أشرقت عليه الشمس (والدخان) الذي خالطه النار حصلت (الحمرة) ان غلب السواد على الضوء في الجملة وان اشتدت غلبته عليه (فالقمة ومع غلبة الضوء) على السواد حصلت (الصفرة وان خالطها) أي الصفرة (سواد) مشرق (فالخضرة و) الخضرة اذا خلطت (مع بياض) حصلت (الزنجارية) التي هي الكهبة واذا خلطت الخضرة مع سواد حصلت الكراثية الشديدة (و) الكراثية ان خلط بها سواد (مع قليل حمرة) حصلت (النيلية) ثم النيلية ان

( عبد الحكيم )

( قوله وليس في هذا سفسطة ) لانه لم يقل بانه لا بياض وانه متخيل كما قاله القدماء بل انه أمر بوجود حدث بطريق انعكاس الضوء من الهواء على الاجزاء المشففة  
( قوله والبواقى تحصل بالتركيب ) قياساً للالوان الطبيعية على الصناعية  
[ قوله كفيء الغمام ] أي كاختلاطهما مع الضوء في الغمام  
( قوله وان خالطها أي الصفرة سواد مشرق ) هكذا في المباحث المشرقية وما ذكره الشارح قدس سره سابقاً من قوله ثم ان خالطت الصفرة سوادا ليس في أجزائه اشراق حدثت الخضرة مذكور في الشفاء ولعل ذلك الاختلاف لاجل ارادة الخضرة المشرقة وغير المشرقة

خلط بها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا فقس حال سائر الالوان (وقال قوم) من المعترفين بالالوان (الاصل) فيها (خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة) فهذه الخمسة الوان بسيطة (وتحصل البواق بالتركيب) من هذه الخمسة (بالمشاهدة) فان الاجسام الملونة بالالوان الخمسة اذا سمحت سمحتا ناعما ثم خلط بعضها ببعض فانه يظهر منها ألوان مختلفة بحسب مقادير الخلطات كما يشهد به الحس فدل ذلك على ان سائر الالوان مركبة منها (والحق ان ذلك) أعني تركيب هذه الخمسة على انحاء شتى (بمحدث كفيات في الحس) هي ألوان مختلفة كما ذكرتم (واما ان كل كيفية) لونية سوى هذه الخمسة (فهو من هذا القبيل) أي مما تركب منها (فشيء لا سبيل الى الجزم به) ولا بدمه اذ يجوز أن يكون هناك كيفية مفردة هي لون بسيط ويجوز أيضاً أن يكون جميع ماعدا الخمسة مركبة منها فالواجب ان يتوقف فيه (المقصد الثاني) قال ابن سينا وكثير من الحكماء (الضوء شرط وجود اللون) في نفسه (فاللون انما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء) فيه (وأنه) أي اللون (غير موجود في الظلمة) لفقدان شرط وجوده حينئذ (بل الجسم) في الظلمة (مستعد لان يحصل فيه عند الضوء اللون المعين فانا لانراه) في الظلمة (فذلك) أي عدم رؤيتنا اياه (اما لعدمه) في نفسه (أو لوجود العائق) عن رؤيته (وهو الهواء المظلم)

### (حسن چلی)

(قوله الضوء شرط وجود اللون) ومن ههنا قالوا ان اللون لا يوجد في عمق الجسم بل هو قائم بالسطح لان عمق الجسم ليس بمضيء وكل لون مضيء قال الامام في المخلص لما قدحنا في الكبرى توقفتنا في هذه المسئلة وقد يقال الحق في المسئلة السابقة أن الظهور للبصر بالفعل ان أخذ داخل في مفهوم اللون مقوماله فلا وجود لشيء من الالوان في الظلمة كما ذكره الشيخ وان لم يؤخذ داخل فالضوء شرط في صحة كونه مرئياً لاني تحققة في نفسه كاذب اليه الامام وانت خبير بان جعل الظهور بالفعل للبصر مقوما للون أمر مستبعد جدا والا لتأني مثله في الضوء فيلزم أن يكون ضوء الشيء بعد الغيوبة عن الابصار معدوما وكذا في سائر الحسوسات لسائر الحواس فتأمل

(قوله فذلك اما لعدمه الخ) انحصار سبب عدم الرؤية في الامرين بعد تحقق القابلية الذاتية على ما هو كذلك فيما نحن فيه فلا يرد أن الهواء ليس برئي مع انتفاء الامرين فيه واعلم أن هذا الدليل يدل على بطلان ما أول به كلام القائلين بان الضوء شرط وجود اللون من أن اللون يحصل بحصول آثار علوية من الأنوار والأضواء السكونية فان الامزجة تابعة لحصول استعدادات فائضة من اجرام سماوية وقلما

اذلا عائق هناك سواء ( والثاني باطل لان الهواء ) لمظلم ( غير مانع من الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج ) اذا أوقد ناراً وقع عليه ضوءها ( والهواء الذي بينهما ) مع كونه مظلماً ( لا يعمق عن رؤيته ) وكيف تكون الظلمة عاتقة من الرؤية مع كونها أمراً عديمياً ( والمشهور ) فيما بين الجمهور ( وهو مختار الامام الرازي أنه ) أي الضوء ( شرط لرؤيته ) لالوجوده ( فان رؤيته زائدة على ذاته والمتحقق ) المتيقن ( عدم رؤيته في الظلمة واما عدمه ) في نفسه ( فلا ) فانتفاء الرؤية في الظلمة لعدم شرط الرؤية لالوجود العائق عنها ولا لعدم اللون في نفسه ( والجالس في الغار انما لا يراه الخارج ) عنه ( لعدم احاطة الضوء به ) أي بالجالس في الغار ( فان شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئي ) ولذلك يرى الجالس الخارج المستضيء بالنار ( قال ابن الهيثم ) مستدلاً على ان الضوء شرط لوجود اللون ( اناري اللون تضعف بحسب ضعف الضوء ) فكما كان الضوء أقوى كان اللون أشد كلما كان أضعف كان أضعف ( فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون )

( قوله اذلا عائق الخ ) فيه بحث أما أولاً فلأن عدم العلم بعائق سواء لا يدل على عدمه في نفسه الا ان يبنى الكلام على عدم التفاوت بين حال الرؤية وعدمها لا بحصول الظلمة وأما ثانياً فلا أنه يجوز ان يكون العائق الظلمة المحيطة بالمرئي كما سيجيء

( قوله وكيف تسكون الخ ) فيه ان الدليل على عدمية الظلمة كما سيجيء هو الذي أقيم على عدم كونه عائقاً فان تم دل على ثبوت المدعى من غير توسط كونها عدمية والا فلا نعم لو أثبت كونها عدمية بدليل آخر لسكان عدميتها وجهاً آخر لعدم عائقيتها

( قوله فانتفاء الرؤية الخ ) اشارة الى ان خلاصة الجواب منع الحصر المستفاد من قوله اما لعدمه في نفسه أو لوجود العائق فقوله والجالس في الغار الخ زائد على الجواب للاستظهار

يحدث في المركب من الاركان مزاج بدون تأثير الحرارة الشمسية ( قوله مع كونها أمراً عديمياً ) يشير الى أن الاستدلال مبني على عدمية الظلمة فلا يرد احتمال أن يكون العائق الظلمة المحيطة بالمرئي كما سيجيء من المصنف الا بناء على أن اثبات عدميتها لا يتم نظراً الى ذلك الاحتمال

( قوله وهو مختار الامام الرازي ) قال في المباحث المشرقية الاقرب أن كون الشيء ملوناً بالفعل لا يتوقف على كونه مضيئاً بالفعل لان قابلية الجسم للضوء موقوفة على كونه ملوناً ولذلك قال الشافق لا يكون قابلاً للضوء والنور بالفعل فاذا كان قابلية الجسم للضوء موقوفة على وجود اللون فلو توقف وجود اللون على وجود الضوء بالفعل لزم الدور وسيجيء جوابه في المقصد الثالث من القسم الثاني

لانتفاء الثانية بانتفاء الاولى (فاذا انتفى طبقات الاضواء) كلها (انتفى) أيضاً (طبقات الالوان) باسرها (وهذا يوجب ان هذه الالوان) التي هي في ضمن هذه الطبقات (تنتفى في الظلمة) لانتفاء شروطها التي هي طبقات الاضواء فينتفى اللون المطلق أيضاً لان العام لا يوجد الا في ضمن الخاص ولما احتمل أن يكون للون طبقة توجد في الظلمة فقط ولا يحس بها فيوجد للون المطلق في ضمنها قال (ويحسد منه انتفاء اللون مطلقاً) فاعترف بان ما ذكره محتاج الى الحدس فلا يكون حجة على الغير مع أن لقائل ان يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية المشروطة بها لا اللون في نفسه فيكون للرؤية مراتب جلاء وخفاء بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون المرئي الذي هو للون باقياً على حالة واحدة (وأنت تعلم ان مذهب أهل الحق ان الرؤية) سواء كانت متعلقة بالالوان أو بغيرها (أمر يخفقه الله في الحى) على وفق مشيئته (ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرها) من الشرائط التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة على ماسياتي في مباحث رؤية الله تعالى (وانما لا نتعرض لامثاله للاعتماد على معرفتك بها في موضعها) فعليك برعاية قواعد أهل الحق في جميع المباحث وان لم نصرح بها **المقصد الثالث** (الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيقاً) فالتقابل بينهما تقابل العدم والملسكة (والدليل على أنه أمر عدمي رؤية الجالس في الغار) المظلم (الخارج) عنه اذا

[ قوله لانتفاء الثانية الخ ] فيه ان اللازم مما ذكر انتفاء الثانية مع انتفاء الاولى وهو لا يستلزم

التوقف حتى يثبت الشرطية

[ قوله عما من شأنه الخ ] احتراز عن الشفافية فانه يصدق عليه عدم الضوء لكن ليس عما من

شأنه الضوء اذ الشفافية ليس من شأنها الضوء كما صرح به الشيخ في الشفاء وقال الجسم اما شفاف أو ملون أو مضيء

( قوله ولما احتمل أن يكون ) وأيضاً احتمل أن يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من

مراتب الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لآخر مجهول لنا

( قوله مع أن لقائل أن يقول ) وأيضاً الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف

وأخرى ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته

أوضح وأبين من المجموع الواصل اليه في الاول توهم أن اللون في الثاني أشد منه في الاول لكن اذا

تأمل فيه تأملاً شافياً تميز اللون عن الضوء وعلم أن اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء



وقع على الخارج ضوء (ولا عكس) أى لا يرى الخارج الجالس (وما هو) أى ليس الحال  
 المذكور من الجانبين (الا لانه ليس) الظلام (أمرأ حقيقيا قائما بالهواء مانعا من الابصار)  
 اذ لو كان كذلك لم ير أحدهما الآخر أصلا لوجود العائق عن الرؤية بينهما فتعين أنها عدم  
 الضوء. وحينئذ ينتفى شرط كون الجالس في الغار مرثيا فلا يرى دون شرط كون الخارج  
 مرثيا فيرى فلذلك اختلف حالهما قال المصنف (ولو قيل كما أن شرط الرؤية ضوء محيط بالمرئي  
 لا الضوء مطلقا ولا الضوء المحيط بالرأى (فقد يكون العائق) عن الرؤية (ظلمة تحيط به)  
 أى بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرأى ولا الظلمة مطلقا (لم يكن) هذا القول (بعيدا) وحينئذ  
 تكون الظلمة أمرأ موجودا عائقا مع اختلاف حال الجالس والخارج في الرؤية كما ذكر  
 وقد يستدل على كونها عدمية بآنا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضيااف صفة

[ قوله أي ليس الحال المذكور الخ ] أشار بذلك الى أن الاستدلال بالاختلاف المستفاد من مجموع  
 قوله رؤية الجالس فانه يدل على عدم كون الظلمة عاتقة لا على عدمها وكذا قوله ولا عكس لا يدل على  
 شيء منهما بل على عدم الرؤية فقط

[ قوله لوجود العائق عن الرؤية بينهما ] والعائق عائق للجانبين

[ قوله لم يكن هذا القول بعيدا ] وان كان خلاف الظاهر لانه على تقدير كون العائق الظلمة  
 المحيطة بالمرئي الظاهر ان يكون عائقا للجانبين كما هو شأن العائق  
 [ قوله وقد يستدل الخ ] خلاصته اذا قدرنا عدم الضوء في الجسم مع عدم انضيااف صفة أخرى  
 اليه كان حالة الظلمة التي تخيلها مرئية ليست بمرئية واذا كان كذلك كان المتحقق عدم الرؤية ولا شك في تحققه  
 خلو الجسم عن الضوء

(قوله ولا عكس) قيل لادخل له في المقصود بل ربما كان مضرا فيه لابهامه أن الظلمة عاتقة عن  
 الرؤية وأمر موجود وأجيب بان الاستدلال بالاختلاف كما يشير اليه قول الشارح فلذلك اختلف حالهما  
 وانما استدلال بالاختلاف لانه لو استدلل بالرؤية لعورض بعدم رؤية من في الخارج ولا يمكن المعارضة في  
 الاستدلال بالاختلاف كما لا يخفى ويمكن أن يقال قوله ولا عكس لدفع وهم وهو انه يجوز أن يكون  
 الشخص في الغار مستضيئا بنور مقابله وليس بين الداخل والخارج ظلمة أصلا  
 (قوله الا لانه ليس أمرأ حقيقيا) فيه أن ما ذكر على تقدير تمامه لا يدل على كونها عدمية لجواز  
 حال كونها وجودية غير مانعة من الرؤية

(قوله بآنا اذا قدرنا الخ) فيه أن هذا التقدير يحتمل البطلان ولو سلم فالظلمة قد تتحقق وقد تخيل واعلم  
 أن القائلين بوجود الظلمة تمسكوا بقوله تعالى \* وجعل الظلمات والنور \* فان الجمول لا يكون الاموجودا

آخر اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي تخيلها أمراً محسوساً في الهواء وليس هناك أمر محسوس ألا ترى أنا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك أنا لا نرى في حال التغميض شيئاً في جفوننا بل لنا في هذه الحالة أنا لا نرى شيئاً فنتخيل أنا نرى كيفية كالسواد فكذا الحال في تخيلنا الظلمة أمراً محسوساً (فرع) منهم من جعل الظلمة شرطاً للرؤية بعض الاشياء كالتي تلمع) وتري (بالليل) من الكواكب والشمل البعيدة ولا ترى في النهار وما ذلك الا لكون الظلمة شرطاً لرؤيتها (ورد بأن ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس غير منفعل بالليل عن الضوء القوي كما في النهار فينفع عن) الضوء (الضعيف) ويدركه ولما كان في النهار منفعلاً عن ضوء قوي لم ينفعل عن الضعيف فلم يحس به (وذلك كالهباء الذي يري في البيت) اذا وقع عليه الضوء من الكوة (ولا يري في الشمس) لان بصر الانسان حينئذ يصير مغلوباً بضوئها فلا يقوي على احساس الهباء بخلاف ما اذا كان في البيت فان بصره ليس ههنا منفعلاً عن ضوء قوي فلا جرم يدرك الهباء المستضيء بضوء ضعيف ولا يخفى على ذى فطنة ان الاولى أن

[ قوله ولا يخفى على ذى فطنة الخ ] وذلك لان القسم الاول منعقد للالوان والفرع المذكور من أحكام الالوان كالمقصد الثاني اذ الحاصل منهما ان بعض الالوان رؤيته مشروطة بالضوء وبعضها بالظلمة وأما ان يكون الظلمة وجودية أو عدمية فمحل ذكره القسم الثاني المنعقد للاضواء فذكره ههنا استطراداً لبيان ان كونها شرطاً للرؤية البعض مبني على كونها وجودية اذ الشرط لا يكون الا وجودياً

وأجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى الخاص وانما المنافي للمجموعية هو العدم الصرف

(قوله فرع منهم من جعل الظلمة الخ) فان قلت لوجه لهذا التفريع لان كون الظلمة شرطاً للرؤية بعض الاشياء ليس متفرداً ومبنيّاً على انها أمر عدمي قلت لو سلم أن التفريع ههنا على المعنى المشهور فاعل نفى الاشتراط مبني عليه اذ لا وجه لجعل عدم الضوء شرطاً للرؤية الا أن يكون الضوء مانعاً عنها ولا يخفى بعده (قوله ولا يخفى على فطنة الخ) وذلك لانه لم يذكر الضوء في المقصد الثاني الذي هو من مقاصد القسم الاول أعني مباحث الالوان ليبين ماهيته بل انما ذكره ليبين كونه شرطاً للرؤية أو للوجود أي للرؤية الالوان أو وجودها فالمناسب أن لا يجعل بيان ماهية مقابله أيضاً مقصوداً أصلياً في بيان أحوال القسم الاول بل يجعل كونه شرطاً للرؤية مقصوداً ويجعل بيان انه ماهو فرعاً وبهذا يدفع ترجيح أسلوب المصنف بان كشف ماهيتها مقدم على بيان أحوالها اذ مراد الشارح أولوية ما ذكره بالنظر الى الأسلوب الذي سلكه في الضوء

يحمل هذا الفرع مقصداً ثالثاً عقيب المقصد الثاني ثم يحمل بيان حال الظلمة في كونها عديمية  
 فرعاً للمقصد الثالث

### القسم الثاني

من تسمى المبصرات ( في الاضواء وفيه مقاصد ) أربعة \* الاول زعم بعض الحكماء \*  
 الاقدمين ( أن الضوء أجسام صغار تنفصل من المضي ، وتتصل بالمستضي ، ويبطله وجهان \*  
 الاول أنها ) أى تلك الاجسام الصغار التي هي الضوء ( اما غير محسوسة ) بالبصر فلا يكون  
 الضوء حينئذ محسوساً له ( والضرورة تكذبه أو محسوسة فتستر ما تحتها فيكون الاكثر  
 ضوءاً أكثر استتاراً والمشاهد عكسه ) فان ما هو أكثر ضوءاً يكون أكثر ظهوراً ( وفيه  
 نظر فان ذلك ) أعنى ستر الجسم المرئي ما تحتته ( شأن الاجسام الملونة ) فانها تستر ما وراءها  
 لعدم نفوذ شعاع البصر فيها ( دون ) الاجسام ( الشفافة ) التي ينفذ نور البصر فيها ويتصل  
 بما وراءها ( فان صفعة البسور ) والزجاج الشفاف ( تزيد ما خلفها ظهوراً ولذلك يستعين

[ قوله تنفصل عن المضي ] لا بد لهم من القول بنجدها في المضي لئلا يلزم الانقطاع أو وجود  
 الاجسام الصغار الغير المتناهية بالفعل في مثل الشمس وهو سفسطة لاسيما في الكيفيات لعدم قولهم  
 بالسكون والفساد فيها

[ قوله وتتصل بالمستضي ] من غير ان تداخله ولذا لا يستضي عنه فيكون الجسم المستضي مع  
 الضوء أكبر مقداراً منه اذا لم يتصل به فاقيل لو كان الضوء جسماً يلزم التداخل أو ازدياد حجم الجسم  
 القابل للضوء واللازم باطل ليس بشيء

( قوله ان الضوء أجسام ) قد يقال لو كان الضوء جسماً يلزم التداخل أو ازدياد حجم الجسم القابل  
 للضوء واللازم بين الفساد كالا ينفخ فكذا الملزوم

( قوله ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن ) نقل عنه رحمه الله أن وجه الاستعانة اما أن تلك  
 الخطوط النورية تصفو وتزول كدورتها عند نفوذها في الشفاف أو لان الزاوية الحادثة عند الرطوبة  
 الجليدية تكون حينئذ أعظم فيرى المرئي أعظم وفي شرح المقاصد ربما يستعان بالحائل على ابصار الخطوط  
 الدقيقة عند ضعف في الباصرة بحيث يحتاج الى ما يجمع القوة

( قوله وقد يجاب عنه بأنه لو كان جسماً ) قيل لقاتله أن يقول يجوز أن يكون للجسم الضوء خاصة  
 الاظهار فيزداد الجسم المقابل ظهوراً عند ما ازداد لتلك الخاصة أولاً يري أن الاعراض المرئية تمتنع من  
 رؤية اعماق الجسم لاشتغال الحس بها مع أن الضوء لا يمنع وما ذلك الا لخاصية فيه

بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة ) وقد يجاب عنه بأنه لو كان جسماً محسوساً لم تكن كثرتة موجبة لشدة الاحساس بما تحته لان الحس يشغل به فكلاً أكثر كان الاشتغال به أكثر فقل الاحساس بما وراءه ألا ترى ان تلك الصفيحة اذا غلظت جداً أوجبت لما تحتها سترًا وان الاستماعة بالريقة منها انما هي للعيون الضعيفة دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها (الثاني لو كان) الضوء (جسماً لكان حر كته بالطبع) اذا لا ارادة له قطعاً ولا قاسر معه يقسره أيضاً (فكانت) حركته الطبيعية (الى جهة) واحدة (فلم يقع) الضوء (من كل جهة) بل من جهة واحدة فقط (والثاني باطل) لان الضوء يقع

[ قوله لو كان جسماً محسوساً الخ ] بخلاف ما اذا كان جسماً شفافاً كالافلاك فانه لا يشغل الحس به أصلاً [ قوله انما هي للعيون الضعيفة ] بواسطة ان الحجاب بالصفحة يوجب لطافة الروح البصري وصفاءه عن السكدورات واجتماعه وقوته بسبب النفوذ في تلك الصفحة لانها ليست بحجاب وسائر لما وراءه [ قوله جسماً ] أى جسماً متحركاً ينفصل من المضيء

[ قوله اذا لا ارادة الخ ] يعنى ان انتفاء الارادة والقسر معلوم بالضرورة فان المصباح المضيء للبيت ليس فيه ارادة ولا قاسر يوجب انفصال شيء عنه ولان الحركة الارادية والقسرية تختلف بحسب اختلاف الارادة والقسر شدة وضعفاً وليس حال الضوء كذلك [ قوله كانت حركته الطبيعية الخ ] لان الحيز الطبيعي لكل جسم واحد

(قوله اذا غلظت جداً الخ) ان قلت فما وجه عدم ستر الافلاك ما وراءها مع كمال غلظها قلت لانها شفافة مطلق لا لون فيها أصلاً بخلاف صفحة البلور والزجاج الشفاف فان فيها لوناً وما وان كان ضعيفاً فعلى هذا يلزم أن يكون الأكثر ضوءاً أكثر استناراً الا اذا كان فيه لون مالم يكن يلزم أن لا يكون كثرتة موجبة لشدة الاحساس وهذا القدر يكفي في الاستدلال لولا ما أشرنا اليه سابقاً

(قوله بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها) أراد انها حجاب لها في الجملة وبالنسبة الى احساسها بدونها لانها حجاب لها بالكلية أو بالنسبة الى احساس العيون الضعيفة بها بان يكون هذا أقوى من احساس العيون القوية بها اذ المتيقن ان احساس العيون القوية بدونها أقوى من احساسها بها لانها حجاب في الجملة وان احساس العيون الضعيفة بها أقوى من احساسها بدونها بل قد لا يكون لها احساس بدونها لانها وان كانت حجاباً في الجملة الا انها تدفع المانع من رؤيتها بأحد الوجهين المذكورين وأما ان احساس الضعيفة بها أقوى من احساس القوية بها فغير ظاهر

(قوله والثاني باطل) قال القطب في حواشي حكمة العين لا نسلم ان حركة الضوء بالطبع ليست الى جهة واحدة اذ وقوع الضوء من كل جهة يجوز ان يكون بالقسر وكان قول الشارح ولا قاسر معه يقسره اشارة الى دفعه لسكن الكلام في اثبات انتفاء القاسر فان عدم العلم ليس علماً بالعدم

على الاجسام من جهات متعددة مختلفة واعترض عليه بجواز ان يكون الضوء أجساما مختلفة الطبائع مقتضية للحركة في الجهات المتباينة نعم لو ثبت أن الضوء مطلقا حقيقة واحدة لم (ومما يقوى ذلك) أى عدم كون الضوء جسما (ان النور اذا دخل) في البيت (من الكوة ثم سدناها) دفعة واحدة (فانه) أي ذلك الجسم الذي فرض أنه النور (لا يخرج) من البيت لا قبل السد ولا بعده وهو ظاهر (ولا تعدم ذاته) والالزام أن تكون حلولة الجسم بين جسمين معدمة لأحدهما ولا يبق أيضا على حاله الذي كان عليه (بل) تعدم (كيفيته) التي كانت مبصرة (وهو مرادنا) فان تلك الكيفية الحاصلة من مقابلة المضيء الزائلة بزوالها هي الضوء واذا ثبت ذلك في بعض الاجسام ثبت في السكل للانقطع به عدم التفاوت (وأیضا فالشمس اذا طلعت من الافق استنارت الدنيا) أى وجه الارض وما وما يتصل بها (في اللحظة وحركته) أى حركة النور الفاض على الدنيا من الفلك الرابع الى وجه الارض (لا تعقل فيها) أى في تلك اللحظة اللطيفة ولما كانت هذه الحركة عند من يجوز خرق الافلاك غير مستحيلة بل مستبعدة كاستبعاد انتفاء الجسم بالحلوله بينه وبين غيره جعل هذين الوجهين مقويين لما تقدم لا دليلين مستقلين لان الاستبعاد لا يكون دليلا على ما يطلب فيه اليقين (احتج الخصم) على كون الضوء جسما (بأن الضوء متحرك لانه منحدر عن المضيء) العالى كالشمس والنار وكل منحدر متحرك (ويتبعه) أى يتبع الضوء المضيء (في الحركة) أى يتحرك بحركته كما في الشمس والمصباح (وينعكس) الضوء (عما يلقاه) اذا كان صقيلا الى جسم آخر والانعكاس حركة فثبت بهذه الوجوه

[ قوله بجواز ان يكون الخ ] لاختفاء في ان الكلام في وقوع الضوء من مضيء واحد والزام انفصال

أجسام مختلفة الطبائع من جسم واحد بالطبع مما لا يجتري عليه عاقل

[ قوله أي يتحرك بحركته ] أي بسبب حركته فحركة الضوء ذاتية فلا يرد ان الحركة بالتبع

لا تقتضي ان يكون المتحرك جسما

( قوله ولا تعدم ذاته والا الخ ) قيل لم لا يجوز ان يشترط وجود بعض الاجسام بمقابلة المضيء

كالشمس أو ينقلب هواء عند عدمها كالنار عند ما حال شيء بين أجزائها الممتدة على المصباح أو يكون

الضوء جسما مكيفا يشترط رؤيته لكيفيته فيزول فلا نرى وقوله وهو مرادنا ممنوع وأنت خير بما

سيصرح الآن من ان المدعي الاستبعاد لا عدم الجواز كادل عليه جعله مقويا لدليلا فبهذا يندفع بعض

هذه الوجوه كما لا يخفى

الثلاثة أن الضوء متحرك ( وكل متحرك جسم قلنا ) ليس للضوء حركة أصلا بل ( حركته وهم محض ) وتخيل باطل ( و ) سبب ( ذلك ) التوهم ( حدوثه في المقابل ) أى حدوث الضوء في المقابل المقابل للمضى ، فيتوهم أنه تحرك منه ووصل الى المقابل ( ولما كان ) حدوثه فيه ( من ) مقابلة مضى ( عال ) كالشمس مثلا ( تخيل أنه ينحدر ) من العالى الى السافل وهو باطل اذ لو كان منحدرآ رأيناه في وسط المسافة فالصواب اذن انه يحدث في المقابل المقابل دفعة ( ولما كان حدوثه ) في الجسم المقابل ( تابعا للوضع من المضي ) أى لوضعه منه ومحاذاته اياه فاذا زالت تلك المحاذاة الى قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر ( ظن أنه يتبعه في الحركة ) وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر ( ولما كان ) الضوء ( يحدث في مقابلة المستضى ) الذى وقع عليه الضوء من غيره كما يحدث في مقابلة المضي بذاته ( والمتوسط ) الذى هو هذا المستضى بالغير ( شرط في حدوثه ) أى في حدوث الضوء فيما يقابل هذا المستضى أعنى الجسم الذى انعكس اليه الضوء ( ظن ان ثمة انتقالا ) وحركة للضوء من المستضى الى المنعكس اليه فظهر بطلان الوجوه الثلاثة التى ذكروها في حركة الضوء ( ويرد ) أيضا ( عليهم الظل ) نقضا على أصل دليلهم فانه متحرك ومتنقل بانتقال صاحبه ( مع الاتفاق على أنه ليس جسما ) فان أجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب تجديد المحاذيات قلنا كذلك الحال في الضوء أيضا ( فرع ) على بطلان كون الضوء جسما ( من المعترفين بانه ) أى الضوء ليس جسما بل هو ( كيفية ) في الجسم ( من قال هو مراتب ظهور اللون ) وادعى أن الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وتختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فاذا ألف الحس مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ما هو أكثر ظهورا من الاول يحسب ان هناك

[ قوله اذلو كان منحدرآ الخ ] يعنى لا دليل على انحداره الا الحس ولو كان كذلك لرأيناه في وسط المسافة

( قوله لرأيناه في وسط المسافة ) فيه ان عدم الرؤية يجوز ان يكون للطاقة لحظة الحركة في الغاية

( قوله فاذا زالت الخ ) جملة معترضة فاعلم فعمل المرء ينفعه

( قوله زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر ) قيل هذا الضوء يشاهد استمراره فلو جوز

انه ينتفى ويوجد بدله آنا قاتنا لجاز مثل ذلك في الجسم المتحرك بعينه اذ لا فرق بينهما في ذلك عند بديهة العقل

( قوله وادعى ان الظهور المطلق الخ ) بيان لمراتب ظهور اللون والمراد بالظهور المطلق هو الفرد الكامل

بريقاً ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهوراً  
 اتم فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه فان أورد  
 عليهم ان ادرك التفرقة بين اللون المستنير وبين اللون المظلم قالوا ان ذلك بسبب ان  
 أحدهما خفي والآخر ظاهر لا بسبب كيفية أخرى موجودة مع المستنير وقد بالغ بعضهم  
 في ذلك حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور التام لونه ولما اشتد ظهوره وبلغ الغاية  
 في ذلك بهر الابصار حتى خفي اللون لاختفائه في نفسه بل لعجز البصر عن ادراك ما هو  
 جلي في الغاية هذا تقرير مذهبهم (ويبطله أنه) أي القائل به (اعترف ان ثمة أمراً متجدداً)  
 على اختلاف رتبة عبر عنه بالظهور وسماه ضوءاً (فلا يكون) الضوء الذي هو هذا المتجدد  
 (نفس اللون) لكونه أمراً مستمراً فبطل مذهبهم لهذا (ولانه) أعني الضوء (مشارك بين  
 الالوان كلها) فان السواد والبياض وغيرهما قد تكون مضيئة مشرقة ولا شك انها غير  
 مشاركة في الماهية بل متخالفة فيها فلا يكون الضوء نفسها (وفيها) أي في هذين الوجهين  
 المبطلين لمذهبهم (نظر اذ ربما يقول) ذلك القائل الامر (المتجدد) الذي اعترفت به (لون  
 يحدث) فلا يكون الضوء زائداً على اللون وفيه بحث اذ يلزمه حينئذ تجديد الالوان بحسب  
 اشتداد الضوء شيئاً فشيئاً سواء كانت متعاقبة في الوجود أو مجمعة في المحل وكلاهما باطل  
 عندهم قال الامام الرازي هؤلاء الذين قالوا الضوء ظهور اللون ان جعلوا الضوء كيفية زائدة  
 على ذات اللون وسموه بالظهور لانه سبب له فذلك نزاع لفظي وان زعموا ان ذلك الظهور  
 تجديد حالة نسبية أعني ظهور اللون عند الحس فهذا باطل لان الضوء أمر غير نسبي فلا يصح  
 تفسيره بالحالة النسبية وان جعلوه عبارة عن اللون المتجدد فلا يكون لقولهم الضوء ظهور

( حسن جلي )

( قوله هو اللون الظاهر ) مقتضى ما سبق ان يقول فالضوء هو ظهور اللون لسكنه فيه على ان  
 مرادهم بمراتب ظهور اللون اللون الظاهر على مراتب  
 ( قوله ويبطله انه اعترف الخ ) الظاهر انه معارضة لسكن أي بها قبل الانهاض بالدليل  
 ( قوله لان الضوء أمر غير نسبي ) لانا نرى الضوء بيقين أولاً بالذات ولو كان من الامور النسبية  
 لم يكن مرئياً كذلك  
 ( قوله فلا يكون لقولهم الخ ) لا ينبغي ان مثل هذه المسامحات شائعة اذ حمل ظهور اللون على اللون



اللون معنى ( وأنه ) عطف على اذ ربما أى ولانه ( يجوز اشتراك ) الامور المتخالفة بالماهية في أمر ذاتي أو عرضي فيجوز حينئذ اشتراك ( الالوان ) المختلفة الحقائق ( في كونها ذات مراتب ) أى في الظهور الذي له مراتب متفاوتة وهذا ضعيف جداً اذ المراد ان الضوء الذي في البياض يماثل في الماهية الضوء الذي في السواد كما يشهد به الحس وهما لا يتماثلان في الماهية قطعاً فلا يكون ضوء كل منهما عينه بل أمراً زائداً عليه واذا قد بطل هذان الوجهان ( فالعتمد ) في الرد على هذا القائل ( ان البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه دون لونه ) اذ لولونه وكذا الماء في الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوءه ولا يرى لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد أيضاً اللون بدونه فان السواد وغيره من الالوان قد لا يكون مضيئاً وأيضاً لو كان الضوء عين اللون لكان لبعضه ضداً لبعضه لكنه باطل لان الضوء لا يقابله الا الظلمة ( احتج ) القائل بأن الضوء هو ظهور اللون لا كيفية زائدة عليه بل الحس كما مر اذا ترقى من الادنى الى الاعلى ظن هناك بريقاً ولماعاً ( بانه يزول ) الضوء ( الاضعف بالاقوى كاللامع بالليل ) مثل اليراعة وعين الحرة فانه يرى مضيئاً في الظلمة ولا يرى ضوءاً في السراج ( ثم السراج ) فانه يرى مضيئاً شديداً ويضمحل ضوءه في ضوء القمر ( ثم القمر ) فانه مضيئ ولا ضوء له في الشمس ( ثم الشمس ) فانها الغاية في الاضاءة التي يزول فيها ضوء ماء عداها ( وما هو ) أى ليس زوال الاضعف بالاقوى ( الا لان الحس لا يدرك الاضعف عند الاقوى ولا زوال نعمة ) بحسب نفس الامر بل الحس لماضعف في الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لماعاً لزوال ضعف البصر

### ( حسن جاي )

الظاهر كعمل حصول الصورة على الصورة الحاصلة فلا وجه وجبهاً لما أورده الامام على الشق الثاني ( قوله أى ولانه ) تفسير بحسب المعنى واسارة الى معنى التعديل الذي فيه كما في قوله تعالى \* يا أيها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شيء عظيم \* وليس مراد ان في عبارة المصنف مفتوحة حذف منها اللام كما هو شائع

( قوله مثل اليراعة ) في الصحاح انها ذباب يطير بالليل كأنه نار وفي ربيع الانوار للزخشرى انها طائر ان طار بالنهار كان كسائر الطيور وان طار بالليل كان مثل شهاب ناقتب قذف به أو مصباح انفصل من الذبالة أى القتيلة

وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر أن أضواء هذه الأشياء ليست الا ظهور ألوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الاخفاء ألوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره ( قلنا هذا تمثيل ) أي اراد مثال ( غايته تجويز أن يكون لذلك ) الذي ذكرتموه ( آخر ) في اختلاف أحوال الادراكات في قوتها وضعفها بحسب اختلاف الحس في قوته وضعفه ولا يدل على أن الضوء ليس كيفية موجودة زائدة على اللون وظهوره اذ قد مر أن الحس لا يفعل عن الاضعف الموجود في نفسه عند انفعاله عن الاقوى فيجوز أن يكون للامع مثلاً ضوء مغاير للونه الا أنه لا يري في ضوء السراج ﴿ المقصد الثاني في مراتبه ﴾ أي مراتب الضوء مطلقاً ( القائم بالمضي لذاته هو الضوء ) أي قد يخص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضيء في ذاته بعد اطلاقه على ما يعمها وغيرها ( كما في الشمس ) وما عدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة لذواتها غير مستفيدة ضوءها من مضيء آخر ( و ) القائم ( بالمضيء لغيره نور ) اذا كان ذلك الغير مضيئاً لذاته ( كما في القمر ووجه الارض ) المستضيء بضوء الشمس فاذا قوبل الضوء بالنور أريد بهما هذان المعنيان ( قال ) الله ( تعالي هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا والحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لغيره هو الظل ) كالحاصل على وجه الارض حال الاسفار وعقيب الغروب فانه مستفاد

( حسن جلي )

( قوله وما عدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة لذواتها ) صرح الآمدي في ابيكار الافكار في أواخر الفرع الخامس من مباحث القدرة ان الكواكب الثانية عندهم مكتسب نورها من نور الشمس كالقمر ودل كلامه قبيل ذلك ان الكواكب السيارة أيضاً يكتسب نورها من الشمس عندهم وما ذكره الشارح ههنا يخالفه اللهم الا ان يكون للفلاسفة فيه قولان تعرض الآمدي لاحدهما والشريف للآخر والله أعلم بحقيقة الحال

( قوله فانه مستفاد من الهواء المضيء بالشمس ) لكن لا بطريق الانعكاس كما صرح به في الملخص واستدل عليه ثم ان فيما ذكر اشارة الى اندفاع الاعتراض المشهور على ان المضيء لا يضيء الا المقابل وهو انا نرى وجه الارض عند الاسفار مضيئاً وهذه الاستضاءة من الشمس التي هي غير مقابلة اياه حينئذ ووجه الدفع بعد تقرر كون الاستضاءة لا بطريق الانعكاس ان تلك الاستضاءة من الهواء المستضيء بالشمس المقابل للارض

من الهواء المضيء بالشمس والحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر المستنير بالشمس فالضوء اما ذاتي للجسم أو مستفاد من غيره وذلك الغير اما مضيء بذاته أو بغيره فانحصرت مراتبه في ثلاث وقد يفسر الظل بالحاصل من الهواء المضيء فيخرج منه الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر وقد يقسم الضوء الى أول وثان فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته والضوء الثاني هو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره فيكون الضوء الذاتي خارجاً عن الضوء الاول والثاني (وله) أي للظل (مراتب) كثيرة متفاوتة في الشدة والضعف (كما في أفنية الجدران ثم الذي في البيوت ثم الذي في الخادع) فان الحاصل في فناء الجدار أقوى وأشد من الآخرين لكونه مستفاداً من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه ثم الحاصل في البيت أقوى من الحاصل في الخدع بضم الميم أو كبرها مع فتح الدال وهو الخزانة لان الاول مستفاد من المضيء بالشمس والثاني مستفاد من الاول فاختلف أحوال هذه الاظلال لاختلاف مقدراتها في القوة والضعف (وكما نراه) أي وكالظل الذي نراه (يختلف) في البيت شدة وضعفاً (بصغر الكوة) أي الثقبه النافذة (وكبرها) فانها كلما كانت أكبر كان الظل الحاصل في البيت أشد وأقوى وكلما كانت أصغر كان ذلك الظل أضعف (وينقسم) الظل في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة والضعف (الى غير النهاية) أي الى أمور غير منحصرة في عدد يمكن احصاؤه

#### ( حسن جايي )

( قوله والحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر ) هذا تمثيل حسب ما دل عليه كلام المصنف وان كان مخالفاً للعرف قال في شرح المقاصد انه ليس بظل وفاقاً ويؤيده ما ذكره الشارح نفسه في حواشي حكمة العين من انه يتوجه على تفسير الظل بالضوء الثاني يعنى الحاصل من المضيء بغيره ان الضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر يلزم ان يكون ظلاً والجواب بالالتزام أو يكون القمر مضيئاً بالذات ظاهر الفساد

( قوله الواقعة في جوانبه ) بهذا القيد يظهر قوته بالنسبة الى ما في البيت والافس في البيت أيضاً مستفاد من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس كما سيصرح به

( قوله أي الى أمور غير محصورة ) اشارة الى رد كلام المقاصد من ان ما ذكر في المواقف مبنى على ما يراه الحكماء من عدم تنامي انقسامات الاجسام والمقادير وما يتبعها وان كانت محصورة بين حاصرين حق ان الذراع الواحد يقبل الانقسام الى ما لا نهاية له ولو بالفرض والوهم وما تقرر من ان المحصور بين

(انقسام الكوة) بحسب مراتبها (في الصغر والكبر) كذلك (ولا يزال) الظل (يضمف) بسبب صغر الكوة في المثال المذكور (حتى ينعدم) بالكلية (وهو الظلمة) لما مر من أن الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئاً ﴿المقصد الثالث﴾ هل يتكيف الهواء بالضوء أولاً وانما أوردته هنا لان ما ذكره في المقصد الثاني من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء (منهم من منعه وجعل شرطه) أي شرط التكيف بالضوء (اللون) ولا لون للهواء لكونه بسيطاً فلا يقبل الضوء لانقضاء شرطه ولما كان لقائل أن يقول قد مر أن الضوء شرط لوجود اللون عند الحكيم فلو كان اللون شرطاً للضوء أيضاً لدار أجاب عنه بقوله (فكل) من الضوء واللون (شرط الآخر والدور دور معية فلا امتناع) فيه لما عرفت من جواز امتناع الانفكاك من الجانبين (ويبطله) أي يبطل قول المانع (انا نرى في الصبح الافق مضيئاً وما هو الا لهواء تكيف بالضوء وقد يجاب عنه بان ذلك للأجزاء البخارية المختلطة به) أي بالهواء (والكلام في الهواء الصرف) الخالي عن الاجزاء الدخانية والهبائية والبخارية القابلة للضوء بسبب كونها متلونة في الجملة وردده الامام الرازي بأنه يلزم من ذلك أن الهواء كلما كان أصغر كان الضوء الحاصل فيه قبل الطلوع وبعد الغروب وفي أفنية الجدران أضعف وكلما كان البخار والغبار فيه أكثر كان ضوءه أقوى لكن الامر بالعكس واحتج على استضاءة الهواء بوجه آخر أيضاً هو أنه لو لم يتكيف الهواء بالضوء لوجب أن يرى بالنهار الكواكب التي في خلاف جهة الشمس لان الكواكب باقية على

( حسن جوابي )

الحاصرين لا يكون الا متناهياً فعناه بحسب الكمية الاتصالية أو الانفصالية لا بحسب قبول الانقسام (قوله متوقف على تكيف الهواء بالضوء) فان قلت ينبغي ان يقدم هذا المقصد على المقصد الثاني لانه مقدمة له قلت انما لم يقدمه نظرا الى ان الاهتمام بالثاني أكثر (قوله والدور دور معية) به اندفع استدلال الامام على ان الضوء ليس شرطاً لوجود اللون لاستلزامه الدور كما نقلناه في المقصد الثاني من مقاصد القسم الاول (قوله وردده الامام الرازي) قال في شرح المقاصد فيه ضعف لجواز ان يكون الموجب مخالطة الاجزاء الي حد مخصوص اذا تجاوز اخذ الضوء في النقصان وحاصله انه يجوز ان يضره الافراط كما يضره التفريط

ضوئها والحس لم يفعل على ذلك التقدير من ضوء أقوى يمنع من الاحساس بها ( احتج  
 المانع بانه لو تكيف ) الهواء به ( لا حس به ) أى بالهواء ( كما يحس بالجدار المتكيف به )  
 لكن الهواء لا يحس به أصلاً فلا يكون متكيفاً بالضوء ( وجوابه منع الملازمة لجواز أن  
 يكون اللون شرطاً في الاحساس به ) فلا يكون التكيف بالضوء وحده كافياً في رؤية  
 المتكيف بالضوء الضعيف ( والهواء اما غير ملون ) بالكلية ( واما له لون ضعيف ) جداً  
 بحيث يكون لونه أضعف مما للماء والاحجار المشقة فلا يكون ذلك اللون كافياً في رؤية الهواء  
 مع كفايته في قبوله للضوء ان جعل قبوله له مشروطاً باللون ( المقصود الرابع ) ان ثمة  
 شيئاً غير الضوء يترقق ( أي يتلأأ ) ويلمع ( على ) بعض ( الاجسام ) المستنيرة ( كأنه شيء  
 بفيض منها ) أى من تلك الاجسام ( ويكاد يسترلونها وهو ) أعني ذلك الشيء المترقق  
 ( له ) أى للجسم ( اما لذاته ويسمى ) حينئذ ( شعاعاً ) كما للشمس من التلأؤ واللمعان الذاتي  
 ( وامام من غيره ويسمى ) حينئذ ( بريقاً ) كما للمرأة التي حاذت الشمس ( ونسبة البريق الى  
 الشعاع نسبة النور الى الضوء ) في أن الشعاع والضوء ذاتيان للجسم والبريق والنور مستفادان  
 من غيره

### النوع الثالث

من المحسوسات ( المسموعات وهي الاصوات والحروف ) التي هي كفيات عارضة للاصوات

( حسن جلي )

( قوله والحس لم يفعل الخ ) قيل يجوز أن يكون في الجهة التي هي خلاف جهة الشمس بخارج يتكيف  
 بالضوء القوى فالحس يفعل به ولذا لم ير الكواكب فيها وبالجملة الكلام في الهواء الصرف كما سر وهذه  
 الحجة لا تدل على استضاءته بل على استضاءه الهواء مطلقاً

( قوله كافياً في رؤية المتكيف بالضوء الضعيف ) فان قلت الضوء الذي في الهواء ان كان في الضعف  
 بحيث لا يرى كان الضوء الحاصل منه في وجه الارض أولى بأن لا يري والتالي كاذب قلنا أجب عنه  
 الامام في الماخص باننا نلتزم التالي لانا اذا نظرنا الى الجدار الذي لاتقابله الشمس كنا لا نرى فيه الا اللون  
 ولا نرى شيئاً من الكيفية الحاصلة فيه عند كونه في مقابلة الشمس وفيه ما فيه ويمكن الجواب بمنع  
 الملازمة فليتأمل

( قوله التي هي كفيات عارضة للاصوات ) المفهوم مما ذكره الشارح في تقسيم الموجود على رأي

(ومباحته) أى مباحث النوع الثالث (فسمان القسم الاول في الصوت) قدمه على الحرف لكونه معروضاً له متقدماً عليه بالطبع (وفيه مقاصد الاول) ان الصوت وان كان بديهي التصور كسائر المحسوسات الا أنه (قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته بسببه) القريب أو البعيد (ف قيل) الصوت (هو التموج) أى تموج الهواء وهو سببه القريب (وقيل) الصوت (هو القرع أو القلغ) مع ان هذين سببان له بعيدان (والحق) كما أشرنا اليه (ان ماهيته بديهية) مستغنية عن التعريف و، غايرة لما توهموه فان التموج محسوس باللمس ألا يرى ان الصوت الشديد ربما ضرب الصماخ بتموجه فأفسده وأنه قد يمرض من الرعد ان يدك الجبال وكثيراً ما يستعان على هدم الحصون العالية بأصوات البوقات والصوت ليس ملموساً في نفسه وأيضاً التموج حركة والصوت ليس كذلك والقرع مماسة والقلغ تفريق والصوت ليس شيئاً منهما وأيضاً كل منهما مبصر بتوسط اللون ولا شيء من الاصوات بمبصر اصلاً (وسببه) أى سبب

(حسن جلي)

المتكلمين في أول حواشي التجريد أن الحروف عند المتكلمين كيفيات موجودة عارضة للاصوات ومن ثوابها ولهذا حصر شارحه المسموع في الصوت ولم يتعرض للحرف ولا يخفى انه لا يلائم مذهبهم فانهم لا يجوزون قيام العرض بالعرض قيل والصواب في تقرير الجواب أن الحروف عندهم كيفيات غير موجودة عارضة للاصوات فلا نقض بها في حصر المسموع في الصوت وأنت خبير بان القول بعدم مسموعية الحرف اللازم من هذا الجواب بعيد كيف ولو لم يكن الحرف مسموعاً لم يكن اللفظ المركب من الحروف مسموعاً أيضاً ولو قيل الحرف عند المتكلمين صوت متكيف بكيفية مخصوصة ولو عدية فلا نقض بها في حصر المسموع في مطلق الصوت أنجه بعد تسليم مسموعية المقيد أن كلام شارح التجريد لا يساعد هذا التقرير كما لا يخفى

(قوله فان التموج محسوس باللمس الخ) قال الشارح في بعض مصنفاته الحق أن المحسوس باللمس هو الميل الحاصل في الهواء حال التموج لانفسه بل هي مدركة بالوهم لا يقال الحركة من شأنها أن تكون مبصرة ولو ثانياً فلا تكون من المعاني التي تدركها القوة الوهمية لانا نقول ما ذكرتم انما هو في حركة المتحرك المحسوس بالبصر وههنا ليس كذلك فلا يكون من شأن حركته أن تكون مبصرة الى ههنا كلامه (قوله والصوت ليس كذلك) وأما اعتراض القطب في حواشي حكمة العين يجوز أن يكون بعض الحركات صوتاً فما لا يلتفت اليه

(قوله وأيضاً كل منهما مبصر) في بعض النسخ منها بضمير المثني وفي بعضها منها بضمير الجماعة لكن صرح في حواشيه على التجريد بان كلا من القرع والقلغ والتموج محسوس مبصر فهذا يؤيد النسخة الثانية

الصوت ( لقريب تموج الهواء وليس تموجه ) هذا ( حركة ) انتقالية من هراء واحد بعينه ( بل هو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون ) فهو حالة شبيهة بتموج الماء في الحوض اذا ألقي حجر في وسطه وانما جعل التموج سبباً قريباً له لأنه متى حصل التموج المذكور حصل الصوت واذا انتهى انتهى فانما نجد الصوت مستمراً باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية ومنقطعاً بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء حينئذ قال الامام الرازي وأنت خير بأن الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على أن الدوران ههنا ليس بتمام وجوداً فلهذا قد يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك واما عدم فلائذ ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج لا في جميعها فلا يفيد ظناً أيضاً وقد يقال ان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولاً لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس القوي

### ( حسن جلي )

وان كانت النسخة الاولى موافقة للمباحث المشرقية ثم ان المبصر نوع التموج لاتموج الهواء له عدم اللون الكافي للرؤية فيه وهذا القدر يكفي في الاستدلال على أن التموج ليس بصوت وبهذا الدليل أيضاً يبطل ما قيل من أن الصوت جسم وكذا بدليل ملموسية الجسم ولو ثانياً دون الصوت

( قوله وسببه القريب تموج الهواء ) قيل ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لم يكن لشمس الافلاك صوت ولو فرض لم يمكن وصوله البناء لا متاع النفوذ من جرم النلك لكن ينسب الى الاساطين من القدماء انهم يثبتون للافلاك أصواتاً عجيبة ولغيمات غريبة يخبر من سماعها العقل ويتعجب منها النفس وحكى عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاة جوهر نفسه وذكاؤه قلبه لغيمات الافلاك وأصوات -حركاتها ثم رجع الى استعمال القوي البدنية ورتب عليها الاركان والغيمات وكل علم الموسيقى والحق عندنا ان الصوت يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث وكثيراً ما تورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان الا فيما يحتاج الى زيادة بيان

( قوله لتموج الهواء على وجه مخصوص ) اشارة الى دفع قوله ان الدوران ليس بتمام وجوداً وتلخيصه انهم لم يجدوا سبب الصوت التموج المطلق بل التموج المخصوص الحاصل بسبب القرع والقلع



الصائب فلا تقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا ( وسبب التموج المذكور قلع عنيف )  
 أي تفريق شديد ( أو قرع عنيف ) أي إمساك شديد وانما كانا سبيين للتموج ( اذ بهما  
 ينفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم ) القارع أو المقروع ( الى الجنبتين ) بمنف  
 ( ويتقاده ) أي لذلك الهواء المنفلت ( ما يجاوره ) من الهواء فيقع هناك التموج المذكور  
 وهكذا تصادم الاهوية وتموج ( الي أن تنهي ) إلى هواء لا ينفاد للتموج فيقطع هناك  
 الصوت ولا يتعمده ( كالحجر المرمي في ) وسط ( الماء ) فظهر أن كل واحد من القرع  
 والقلع لتموج الهواء وإن كان التموج القرعي أشد انبساطا من التموج القلعي وذكّر بعضهم  
 أن الهواء المتموج بهما على هيئة مخروط قاعدته على سطح الأرض اذا كان الصوت ملاصقا

( حسن جلي )

وقوله مع كونها معلومة يقيناً إشارة الى دفع قوله لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيها اليقين فافهم  
 ( قوله اذ بهما ينفلت الهواء الخ ) بمحتمل أن يكون ينفلت بالفناء والتناء انشأة من فوق من الانفلات  
 وهو الخروج وبمحتمل أن يكون بالقفاف والباء الموحدة ثم مجرد انقلاب الهواء من بعض مسافة القارع  
 ليس علة مستلزمة للتموج السبب للصوت لحصوله قبل مماسة القارع للقرع مع عدم الصوت حينئذ بل  
 الملة انقلابه من تمام المسافة وبالمسئلة انقلاب الهواء الملاصق لسطح القروع معتبر في حصول التموج  
 السبب للصوت كادل عليه السياق

( قوله قاعدته على سطح الأرض الخ ) فان قلت ما الدليل على أن الهواء المتموج بهما على هيئة  
 المخروط وليس على هيئة اسطوانة مستديرة أحد جانبيها على الأرض والآخر في جانب السماء قلت  
 الدليل عليه أنك اذا صوتت في موضع من الأرض وفرضنا أن منتهى ما يبلغ اليه صوتك من كل جانب  
 نصف فرسخ فالهواء المتموج من جوانبك على هيئة دائرة قطرها فرسخ مركزها في موضعك ولا  
 شك أن منتهى ما يبلغ اليه الصوت من جهة العلو مما يحاذي رأسك نصف فرسخ أيضا فلو كان الهواء  
 المتموج كاسطوانة مستديرة يكون أيضا جانبها الذي يلي السماء دائرة قطرها فرسخ مركزها ما يحاذي  
 تلك الدائرة وليس كذلك لأن البعد بينك وبين محيط تلك الدائرة أزيد من نصف فرسخ وانما قلنا  
 أنه أزيد منه لأن الخط الواصل بينك وبين مركز تلك الدائرة الذي فرضنا بعده ما يحاذي رأسك  
 نصف فرسخ وتر لزواية حادة والخط الواصل الي محيطها وتر لزواية قائمة وقد قرر في موضعه ونحقق  
 بالتخييل الصادق أن وتر القائمة أطول من وتر الحادة فتعين أن الهواء المتموج على هيئة مخروطة كما  
 ذكره وبهذا التوضيح يعرف حاصل قوله وإذا فرض الصوت الخ فليتأمل

به ورأسه في السماء وإذا فرض الصوت في موضع عال حصل هناك مخروطان تطابق  
قاعدتهما ومن هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب وإنما  
اعتبر العنف في القرع والقلم لأنك لو قرعت جسماً كالصوف مثلاً قرعاً لنا أو قلعتك كذلك  
لم يوجد هناك صوت قيل وإنما لم يحملوها سببين للصوت ابتداء حتى يكون التوج  
والوصول إلى السامعة سبباً للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناء على أن القرع وصول  
والقلم لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببين للصوت لأنه زمني ورد ذلك بأن التوج  
إن كان آنياً فقد جعلوه سبباً للصوت الزمني وإن كان زمانياً فقد جعلوا القرع والقلم  
الآنيين سبباً له فجعل الآني سبباً للزمني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه إذا لم يكن  
السبب علة تامة أو جزءاً أخيراً منها إذ لا يلزم حينئذ أن يكون الزمان موجوداً في الآن  
المقصود الثاني في الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها الهواء (إلى الصماخ) فيسمع الصوت  
لوصوله إلى السامعة (لا لتعلق حاسة السمع به) أي بالصوت مع كونه بعيداً عن الحاسة  
(كالرقى) فانه يرى مع بعده عن الباصرة لأجل تعلق بينهما كما ستعرفه والمقصود أن  
الاحساس بالصوت يتوقف على أن يصل الهواء الحامل له إلى الصماخ لا بمعنى أن الهواء

### ( حسن جلي )

( قوله فلا يجوز كونهما سبباً للصوت لأنه زمني ) قال صاحب الصحائف فيه بحث إذ لا نسلم أن  
الصوت زمني لأن بعض الحروف آتية كما يجيء مع أنه صوت ولا يخفى عليك اندفاعه بما مر من أن  
الحرف عارض للصوت لأنفسه

( قوله أو جزءاً أخيراً منها ) قيل لا شك أن كلا من الوصول واللا وصول جزء أخير لعل التوج  
فاذا كانا آنيين يلزم أن يكون الجزء الأخير آنياً والمعلول زمانياً ولو سلم أنه ليس بجزء أخير فجرد  
الجزئية مع كونه آنياً يستلزم المحذور لأن المتوسط بين ذلك الجزء الآتي والمعلول الزمني أعنى التوج  
أما أن يكون آنياً أو زمانياً فالمحذور ثابت والجواب عن الأول المنع وعن الثاني بأن المحذور على تقدير  
توسط الزمني إنما يلزم إذا جعل ذلك الآتي علة تامة للمتوسط الزمني أو جزءاً أخيراً منها وهو ممنوع  
[ قوله لوصوله إلى السامعة ] ذكره تعييناً لما عطف عليه قوله لا لتعلق حاسة السمع

( قوله يتوقف على أن يصل الهواء الحامل له إلى الصماخ ) اعترض عليه صاحب الصحائف بأن  
ندرك أن صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتنا إلى خلافها وذلك ضروري يعرفه كل أحد  
بالتجربة ومن المعلوم ضرورة أن الهواء الحامل لذلك الصوت ما وصل إلى صماخنا إذ نحن وقتئذ في

واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل بمعنى أن ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت أيضاً وهكذا الى أن يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فتدركه السامعة حينئذ وانما قلنا أن الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى حاسة السامع (لوجوده الاول أن من وضع فيه في طرف أنبوبة) طويلة (د) وضع (طرفها الآخر في صماخ انسان وتكلم فيه) بصوت عال (سمعه) ذلك الانسان (دون غيره) من الحاضرين وان كانوا أقرب الى المتكلم من ذلك الانسان (وما هو الا لخصرها) أي ليس ما ذكر من سماعه للصوت دون غيره الا لخصر الانبوبة (الهواء الحامل للصوت ومنمها اياه من الانتشار والوصول الى صماخ الغير) فلا يصل الا الى صماخ ذلك الانسان فلا يسمعه الا هو (اثناني انه) أعنى الصوت (يميل مع الريح كما هو المحرب في صوت المؤذن على المنارة) فن كان منه في جهة تهب الريح اليها يسمع صوته وإن كان بعيداً ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان تساويا في مسافة البعد وما ذلك الا لأن الريح تميل الهواء الحامل له وتحركه الى الجانب الذي هبت اليه فدل على أن سماع الصوت يتوقف على وصول حامله الى قوة السمع (الثالث انه) أي سماع الصوت (يتأخر عن سببه) أعنى سبب الصوت (تأخر آ زماناً فانا نشاهد ضرب الناس) على الخشب (من بعيد ونسمع صوته) الذي

( حسن جلبي )

موضع لا ربح فيه حتى يقال انه صرفه عن جهتنا بل كان خارجاً عن ذلك الموضع صرفه الريح عن جهتنا فقد سمعنا صوتاً مع عدم وصول الهواء الحامل لذلك الصوت الى صماخنا وفيه نظر لان تشوش سماع الصوت حينئذ يدل على وصول الهواء الحامل له الى صماخنا اذ لو لم يكن الاحساس متوقفاً على ذلك الوصول لما تشوش ضرورة والتالى باطل بالتجربة فكذلك المقدم

[ قوله وما هو الا لخصرها الخ ] قد يقال لا يجوز ان يكون ذلك بمنع الانبوبة ان يشعق حاسة السمع بالصوت الذي في داخلها كما يمنع حاسة البصر من رؤية ما في داخلها اذا كان فيه شيء مرقق فلا بعيد توقف الاحساس بالصوت على وصول الهواء الحامل الى الصماخ على اننا لا نسلم عدم وصول الهواء الى صماخ الحاضرين ولو قيل لو وصل لسمع بمنع لجواز توقفه على شرط آخر

( قوله وان تساويا في مسافة البعد ) انارة الى دفع اعتراض صاحب الصحائف بجواز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت عن حد السماع حينئذ لان الادراك من البعيد لا بد ان يكون له حد كما في الابصار فاذا جاوز المدرك ذلك الحد لا يدرك

( قوله ونسمع صوته الذي يوجد معه بلا تخلف ) فيه بحث لان وجود الصوت اذا كان مع الضرب

يوجد معه بلا تخلف ( بعد ذلك بزمان يتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد وما هو إلا لسلك الهواء الحامل له في تلك المسافة ) حتى يصل الى صماخنا \* واعترض عليه الامام الرازي بأن الوجوه الثلاثة راجعة الى الدوران اذ محصور لها انه متى وجد وصول الهواء الحامل وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا ظنا وقد سبق ان مثلها يحتاج الى حيدس ليفيد جزما ( احتج ) هو على صيغة المبنى للمفعول أي احتج المخالف على ان الاحساس بالصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الحاسة ( بأننا نسمع الصوت من وراء جدار ) غليظ جداً وان فرض كونه محيطا بجميع الجوانب أيضا ولا يمكن أن يكون ذلك السماع بسبب وصول الهواء الحامل له الى السامع فان الهواء ما لم يتشكل بشكل محسوس لم يتكيف بالكيفية المخصوصة ( ونفوذ الهواء ) الحامل للصوت ( فيه ) أي في الجدار المذكور ومنافذ الضيقة في الغاية ( باقيا على شكله ) الذي بسببه يتكيف بالكيفية المخصوصة موصلا لها الى الحاسة ( مما لا يعقل ) فلو كان السماع موقوفا على الوصول لم يتصور ههنا سماع أصلا ( قلنا شرطه بقاءه على كيفيته ) أي شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته التي هي الصوت المتفرع على النواج ( ولا يبعد أن

### ( حسن جوابي )

الذي هو القرع الآتي يلزم ان يكون الآتي علة تامة للزمان أو جزوا منها مستلزما له فيعود الاشكال السابق اللهم الا ان يريد بالمعية أعم مما هو في حكمها بسبب قلة الزمان المتخلل وكذا من عدم التخلف ( قوله وما هو الا لسلك الخ ) اعترض عليه صاحب الصحائف بجواز ان يكون عدم السماع وقت الضرب لبعد الصوت وفقد عن حد السماع فاذا وصل حده سمع نعم لو ثبت ان السماع قد يتأخر عن مشاهدة ضرب الفأس سواء كان على حد السماع أم لا اندفع لكن انباه عسير ثم انه يرد ان يقال لم لا يجوز ان يكون ذلك لبطء تعلق حاسة السمع وسرعة تعلق حاسة البصر بسبب آخر دون توسط سلوك الهواء فتأمل

( قوله وان فرض كونه محيطا بجميع الجوانب أيضا ) اشارة الى دفع اعتراض صاحب الصحائف التولد على ظاهر عبارة المصنف وهو انه يجوز ان يكون وصول الهواء الى الصماخ من مخرج آخر لا من المنافذ الضيقة في الجدار ووجه الدفع ظاهر فان قلت لا نسلم سماع الصوت من وراء مثل هذا الجدار قلت الكلام في الجدار المحيط بجميع الجوانب المشتمل على المنافذ الضيقة والتجربة شاهدة بسماع الصوت من ورثه نعم لو عدت المسام عدم السماع لدالاتها على ان الحامل كلما كان مسامه أقل كان السماع أضعف وكلما كانت أكثر كان أقوى فتأمل

( قوله ولا يبعد ان ينفذ في المنافذ الخ ) نفوذ الهواء المكيف في الجدار الصلب واصلا الى السامعة

ينفذ (الهواء) (في المنافذ) الضيقة (تتكيفها) أى بالكيفية التى هى للصوت المخصوص (واطلاق الشكل على الكيفية تجوز) فن قال ان الهواء الحامل للصوت متشكل بشكل مخصوص أراد به تكيفه بكيفيته المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به أنه متشكل بالشكل الحقيقى حتى لا يتصور نفوذه فى تلك المنافذ مستقبيا لشكاه على حاله وربما يحتاج على عدم توقف الاحساس على الوصول بأن الحروف الصامتة لا وجود لها الا فى آن حدوثها فلا بد أن يكون سماعنا اياها قبل وصول الهواء الحامل لها لئلا يفسده ظاهر مما صورناه فى كيفية الوصول وقد يحتاج عليه أيضاً بأن حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد أو متعدد فعلى الاول يجب أن لا يسمعها الا سامع واحد وعلى الثانى يجب أن يسمعها السامع الواحد مراراً كثيرة ويحاج بأن الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل الى السامع الواحد جاز أن يكون واحداً ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز أن يكون السماع مشروطاً بالوصول أول مرة فيكون شرط السماع فيما بعده متتفياً **المقصد الثالث** (الصوت موجود فى الخارج) أى فى خارج الصماخ (لا انه انما يحصل

(حسن جلى)

بل وان فرض مما فرض فيه الانبوبة نفسها دون نفوذه فى الانبوبة والوصول الى الحاضرين مع تحقق المسام الصغيرة فى كل منهما يستدعى فارقا ولعل الفرق بعد تسليم ان الصوت لا يسمع فى خارج الانبوبة ويسمع من وراء الجدار المحيط بجميع الجوانب وان فرض الصوتان متساويين فى العلو ان خروج الهواء من المنافذ الضيقة يستدعى ضغطاً قوياً وعند تحقق هذا الضغط يخرج من الطرف الآخر للانبوبة وأما فى الجدار المذكور فلا مخرج للهواء سوى المنافذ الضيقة فليتأمل

(قوله أراد به تكيفه بكيفيته المعينة) وقد يجوز ارادة حقيقة الشكل ويمنع الاحتياج الى بقاءه فى السمع بناء على انه من المعدات

(قوله مما صورناه فى كيفية الخ) اذ قد ظهر مما صورناه فى أول هذا المقصد ان تكيف الهواء بالتجوز لان الهواء الاول المكيف بعينه ينتقل الى الصماخ بل الهواء الجوز له تكيف بمثل تلك الكيفية وهكذا الى ان ينتهى فحينئذ يجوز ان يكون هواء مكيفاً بحرف صامت وبعده هواء آخر مكيف بحرف آخر مسند الى الصماخ فلا يلزم وجود حرف صامت فى زمان فلا محذور

(قوله الصوت موجود فى الخارج) هنا نسكتة ينبغى ان ينبه عليها وهي ان الظاهر ان الموجود من الصوت فى الخارج أمر بسيط غير منقسم كما ان الموجود من الحركة أيضاً ذلك وهو الحركة بمعنى التوسط وكذا من الزمان وهو الآن السيل وان لم يصرحوا بذلك فى الصوت وذلك لان دليلهم على

في الصماخ) على ما توهم بعضهم من أن التموج الناشئ من الفرع أو القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ (والا) أى وان لم يكن الصوت موجوداً في الخارج بل في داخل الصماخ فقط (لم ندرك جهته) أصلاً لأنه لما لم يوجد الا في داخله لم ندركه إلا في تلك الحالة التي لا أثر للجهة معها فوجب أن لا ندرك أن الصوت من أى جهة وصل اليها (كما أن اليد لما كانت تلمس الشيء حيث تلقاه) ويصل ذلك الشيء اليها (لا في مسافة لم يتميز) عندنا بلمس اليد (جهته) أي جهة ذلك الشيء الملموس ولم ندر انه من أى جهة آتانا لكننا ندرك في بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب أن يكون الصوت موجوداً قبل الوصول الى السامعة وأن يكون مدركاً هناك أيضاً لتميز جهته وليس يازم أن يكون حينئذ بمبدأ عنا لينافي ما تقدم من أن الاحساس بالصوت مشروط بوصول

#### (حسن جلي)

ان الموجود من الحركة مثلاً أمراً بسيط غير منقسم هو انه لو انقسم لامتنع اجتماع أجزائه في الوجود والا لكان قاراً وما يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود لا يكون موجوداً بالضرورة فيلزم ان لا تكون موجودة في الخارج وهو باطل بالضرورة وهذا البرهان يجري في الاعراض السبالة صوتاً كان أو غيره فإلزم القول بكون الوجود من الصوت أيضاً أمراً بسيطاً غير منقسم ولا شك انه مستمر لانه لما كان معلولاً لتموج الهواء الذي هو حركة مخصوصة حاصلة من قرع أو قلع مخصوصين وكانت الحركة مستمرة كان معلولها أيضاً مستمراً بحسب استمرارها فاذا انقطع تموجه ينعدم الصوت الحاصل فيه واذا أدى تموجه الى تموج هواء آخر مجاور له حصل صوت آخر وهلم جرا الى انقطاع التموجات وليس الصوت الحاصل في التموج الثاني هو الصوت الاول الحاصل في التموج الاول والا لزم انتقال العرض (قوله كما ان اليد لما كانت تلمس الخ) فيه ان عدم ادراك جهة الملموس كلياً ممنوع فانا ندرك جهة الريح الحادة عند هبوبها علينا وان ادعي هذا جزئياً لم يكن للتشبيه وجه قال الشارح في بعض مصنفاته هذا الاشكال لا يضر المعلن لان قوله كما ان اليد الخ للتوضيح لا للاستدلال والا لصار تمثيلاً يفيد الظن والمسئلة علمية وفيه نظر لان الملازمة المذكورة في أصل الاستدلال وما ذكر في بيانه ممنوع حينئذ والسند ادراك جهة الملموس أحياناً مع ان اللمس حيث تلقاه اتفاقاً فكيف لا يضر المعلن والحق ان احتمال ادراك الجهة بكون التموج في الانبوبة الخارجة مبدأ لحالة يصير سبباً لذلك الادراك من غير ان يكون هناك صوت قائم وان كان لا يخلو عن بعد وقد اعترف بان المسئلة علمية يطلب فيها اليقين (قوله وليس يلزم ان يكون حينئذ الخ) أي ليس يلزم في ادراك الجهة ان يكون الصوت حين

الهواء الحامل له الينا بل يجوز أن يكون قريباً منا جداً فيكون واصلاً الينا اذ لم نرد بالوصول حقيقة بل ما يتناولها وما في حكمها من القرب (ولذلك) أى ولان الصوت موجود في خارج الصماخ (تميز بين) الصوت (القريب و) الصوت (البعيد) اذ لولا أن الاصوات موجودة في خارج الاصمخة ومدركة حيث هي من الامكنة لما أمكننا أن نميز بينها بحسب القرب والبعد وهذا الدليل الثاني لا يثبت أنه على ادراك الصوت في مكانه القريب أو البعيد من السامع ينافي بظاهره اشتراط الاحساس بالوصول لكن قال صاحب المعبر انا قد علمنا أن هذا الادراك انما يحصل أولاً بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابد في زمان أطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتابع الاثر الوارد من حيث ورد وتتابع ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي فيها ورد قال والحاصل أن عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فنذكر الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتبعه بتأملنا فيتأدى ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته ومبدأ وروده فان كان بقي منه شيء متأد أدركناه الى حيث ينقطع ويفنى وحينئذ ندرك الوارد ومورده وما بقي منه موجوداً وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة أهواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة أثر يذبها على المبدأ لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا نفرق في البعد بين الرعد الواصل الينا من أعالي الجو وبين دوى الرحي التي هي أقرب الينا ونفرق فيه بين كلامي رجلين لانراهما وبعد أحدهما منا ذراع وبعد الآخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب أحدهما وبعد الآخر قال الامام

### ( حسن جابى )

ادراكه المفضى الى ادراك جهته بعيداً لان ادراكه حال قربه يفيد ادراك جهته وان كان مبدؤه بعيداً في نفس الامر فلي تأمل  
( قوله ينافي بظاهره اشتراط الاحساس بالوصول ) سواء حمل على الوصول حقيقة أو ما يتناولها وما في حكمه من القرب جداً وذلك لدلالته على ان الصوت البعيد يدرك حيث هو وانما قال بظاهره لا مكان ان يقال الوصول شرط احساس البعيد بطريق التبع كما أشار اليه بنقل كلام صاحب المعبر  
( قوله الا بقدر ما بقي ) لا حاجة الي جعله استثناء منقطعاً لان المنفى أولاً بقاء الاثر المنبئ على المبدأ لا مطلق بقاء الاثر فتأمل



الرازي هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو أنه هب أن السامع يتبع من الذي وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع أصلا واذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت حاصلًا في تلك الجهة مدركًا له فبقي أن يكون مدركه الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث أنه في تلك الجهة بل من حيث أنه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة أصلا وضعفه ظاهر فان الصوت اذا أدرك في جهة علم أنه في تلك الجهة وان لم تكن الجهة ولا كون الصوت حاصلًا فيها مما يدرك بالسمع ألا ترى أن الرائحة اذا أدركت من جسم علم أنها فيه وان لم يكن الجسم ولا كون الرائحة فيه حاصلة مما يدرك بالشم (لا يقال انما ندركها للتوجه منها) أي انما ندرك جهة الصوت لان الهواء القارع للصماخ توجه من تلك الجهة لا لان الصوت موجود فيها كما ذكرتم في الدليل الاول (و) يميز بين القريب والبعيد (لان أثر القريب أقوى) من أثر البعيد فان القرع مثلا اذا كان قريبا كان الأثر الحادث عنه أقوى من الأثر الحادث من البعيد فذلك امتياز القريب من البعيد لا لان الصوت موجود في خارج الصماخ مسموع حيث هو من مكان قريب أو بعيد كما ذكرتموه في الدليل الثاني (لانا نجيب عن الاول أن من سد) أي بأن من سد (احدى أذنيه) التي تكون في جانب المصوت (وسمع) الصوت (بالاخرى عرف الجهة) وعلم أن الصوت انما وصل اليه من جانب الاذن المسدودة ولا شك أن التموج لا يصل الى غير المسدودة الا بالانمطاف فيكون الهواء القارع واضلا الى السامع من خلاف جهة الصوت فلا يكون ادراك جهته بسبب توجه الهواء القارع منها (و) نجيب (عن الثاني أنه) أي بأن السامع (يميز بين القوى البعيد والضعيف القريب) فبطل

( حـ ن جاي )

( قوله لانا نجيب عن الاول ) قيل هو كلام على السند وأجيب بان الحصر في قوله انما ندركها للتوجه يدل على مساواته للمنع وأنت خير بان ذلك الحصر اضافي كما يدل عليه قول الشارح لا لان الصوت موجود فيها فلا يدل على مساواته للمنع ويؤيده ما ذكره السكاكي في شرح المخلص وأورده الشارح في حواشي حكمة العين بلا تعرض لما عليه حيث قال ولقائل ان يمنع انحصار سبب ادراك الجهة في المذكورين حتي يلزم من بطلان أحدهما تعين الآخر

ماتوهم من أن القريب هو الاقوى ولو صح ذلك لوجب أن يشتبه علينا الحال في القوة والضعف والقرب والبعد حتى اذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين في القوة وجب ان تردد ونجوز ان يكون أحدهما قريباً والآخر بعيداً أو يكون التفاوت بينهما في القوة لذلك لا لتفاوتهما في أنفسهما قوة وضعفا وليس الامر كذلك في المقصد الرابع الهواء في التمدد الحامل للصوت ( اذا صادم ) جسماً ( امس كجبل أو جدار ) اعتبر الملاسة فيهما والمشهور في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل ( ورجع ) ذلك الهواء المصادم ( بهيئته ) لان ذلك الجسم يقاومه ويصرفه الى خلف ويكون شكله في التمدد بالياً على هيئته ( كالكرة المرمية الى الخائط ) المقاوم لها فتنبو الكرة عنه الى خلف ( رجع ) جواب اذا أي رجع ذلك ( الهواء القهقري فيحدث ) في الهواء المصادم الراجع ( صوت ) شبيه بالاول وهو الصدى ( المسموع بعد الصوت الاول على تفاوت بحسب قرب المقاوم وبمده ) فرمان في القول بوجود الصدى ( الاول الظاهر ان الصدى ) أي سبب الصدى ( تموج هواء جديد لارجوع الهواء الاول ) وذلك لان الهواء اذا تموج على الوجه الذي عرفته فيما مر حتى صادم التمدد منه جسماً يقاومه ويرده الى خلف لم يبق في الهواء المصادم ذلك التمدد الذي كان حاصله بل يحصل فيه بسبب مصادمته ورجوعه تموج شبيه بالتموج الاول فهذا التمدد الجديد الحاصل بالمصادمة والرجوع هو السبب للصدى الشبيه بالصوت الاول وكما ان التمدد الاول كان بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون كذلك الحال في التمدد الثاني الذي كان ابتداءه عند انتهاء الاول وقد يظن ان الهواء

( حسن جاي )

( قوله والمشهور في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل ) قيل لكن الحق اعتباره فيهما معا لان الجبل اذا لم يكن أمس تصادم بعض أجزائه قبل وبعض أجزائه بعد فيتميز التمدد الاول ولا يكون التمدد الثاني شبيهاً بالاول وبالجملة ما يكون سبباً لاشتراط الملاسة في الجدار يكون سبباً لاشتراطها في الجبل فالما ان لا يشترط في شيء منهما أو يشترط فيهما معاً بقي ههنا بحث ذكره في الصحائف وهو اننا قد نسمع الصدى في الصحراء جبلها على بعد خمسة فراسخ أو أكثر ولا يمكن وصول التمدد اليه والا لسمع صوتنا من عليه فالاشبه عدم اشتراط العاكس في الصدى كما ذكره الامام ( قوله ورجع ذلك الخ ) هذا متعد من الرجوع أي رجع ذلك الجسم الامس الهواء المصادم وأما قوله رجع فهو من الرجوع فلا يلزم التكرار

المصادم يرجع متصفا بتوجه الاول بعينه فيعمل ذلك الصوت الاول الى السامع ألا ترى ان الصدى يكون على صفته وهيئته وهذا وان كان محتملا الا ان الاول هو الظاهر والفرع (الثاني قد ظن بعض ان لكل صوت صدى) قال الامام الرازي الاشبه ذلك لانه اذا تموج هواء عن مكان لا بد ان يتموج الى ذلك المكان هواء آخر لامتناع الخلاء فيكون تموج الهواء الآخر سببا للصدى وانت خبير بان هذا انما يتم اذا كان الصدى حادثا من انتقال الهواء الآخر الى مكان الهواء المتموج الحاصل للصوت لامن رجوع الهواء الحامل له بسبب مصادمته لما يقاومه على أحد الوجهين كما مر آنفا (لكن قد لا يحس به) أي الصدى (اما لقرب المسافة بين الصوت وعاكسه) فلا يسمع الصوت والصدى في زمانين متباينين بحيث يقوي الحس على ادراك تباينهما (فلا يميز بينهما) أي بين الصوت وصداه لمعجز الحس عن التمييز بين الامثال فيحس بهما على انهما صوت واحد كما في الحمامات والقباب الملس الصقيلة جدا (واما لان العاكس لا يكون صلبا أملس فيكون) الهواء الراجع بسبب مقاومة العاكس المذكور (كالكرة) التي (ترى الى شيء لين) فلا يكون نبوها عنه الامع ضعف (فيكون رجوعه) أي رجوع الهواء عن ذلك العاكس (ضعيفا) فلا يحدث هناك الا صدى ضعيف خفي يتعذر الاحساس به هذا اذا اشترط في الصدى وجود المقاوم العاكس واما اذا لم يشترط ذلك كما لزم من كلام الامام فيقال كما ذكره قد لا يسمع الصدى اما لقرب الزمانين كما مر واما لانتشاره كما في الصحراء (ولذلك) أي ولما ذكرناه من حال الصدى (كان صوت المغنى في الصحراء أضعف منه في المسقفات) اذ ليس السبب في هذا الا ان الصدى يقترب بالصوت في المسقف فيتقوى ويتضاعف صوته حينئذ بالصدى المحسوس معه في زمان واحد بخلاف الصحراء اذ ينتشر هناك الصدى أولا بوجوده فيها على القول باشتراط العاكس

### ﴿ القسم الثاني في الحروف وفيه مقاصد ﴾

أربعة ﴿ المقصد الاول عرفه ﴾ أي الحرف ﴿ بن سينا بأنه كيفية ﴾ أي هيئة وصفة ﴿ تعرض

﴿ قوله أي هيئة وصفة ﴾ فسر الكيفية بها ليتناول طول الصوت وقصره حتى يمح الاحتراز عنهما بقوله تميزا في المسموع واعلم ان كون الحرف عبارة عن تلك الكيفية العارضة للصوت انما هو عند الشيخ

للسوت بها) أى بتلك الكيفية (يمتاز) الصوت (عن) صوت آخر (مثله في الحدة والثقل  
 تميزاً في المسموع) هذا تعريفه (و) اما الكشف عن مفهومه فهو ان نقول (قوله) تعرض  
 للصوت أراد به ما يتناول عروضها له في طرفه عروض الآن للزمان ليتناول الحروف  
 الآتية) وهذا اشارة الى ما ذكره الامام الرازى من أن التعريف المذكور لا يتناول  
 الحروف الصوامت كالناء والطاء والدال فانها لا توجد الا في الآن الذى هو بداية زمان  
 الصوت أو نهايته فلا تكون عارضة له حقيقة لان العارض يجب أن يكون موجوداً  
 مع المروض وهذه الحروف الآتية لا توجد مع الصوت الذى هو زماني قال ويمكن  
 أن يجاب عنه بأنها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط يعنى أن  
 عروض الشيء للشيء قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان وقد لا يكون وحينئذ يجوز أن  
 يكون كل واحد من الحروف الآتية طرفاً للصوت عارضاً له عروض الآن للزمان فيندفع  
 الاشكال (و) قوله (مثله في الحدة والثقل ليخرج) عن التعريف (الحدة) أى الزرية  
 (والثقل) أى اليمية فانهما وان كانتا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك  
 الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة الا أنه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر بمائله  
 في الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه (و) قوله (تميزاً في المسموع ليخرج الغنة) التي  
 تظهر من تسريب الهواء بعضاً الى جانب الانف وبعضاً الى الفم مع انطباق الشفتين  
 (والبحوحة) التي هي غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الغنة والبحوحة سواء كانتا لذتين  
 أو غير. لذتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه في الحدة والثقل لكنهما ليستا  
 مسموعتين فلا يكون التميز الحاصل منهما تميزاً في المسموع من حيث هو مسموع (ونحوهما)

( حسن جاي )

وعند جمع من الحققين الحرف هو الصوت المروض للكيفية المذكورة والاشبه بالحق انها مجموع  
 العارض والمروض كما صرح به البعض وسيسير اليه الشارح فيما سيأتى  
 (قوله عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل) المراد من الصوت الآخر هو الذى لا يكون مكيفاً  
 بالكيفية التي في الصوت الاول والا فالحرف الواحد يمكن ان يتلفظ به مرتين بحيث لا يختلف الحدة  
 والثقل فيهما فلا يصح ان يراد الامتياز عن جميع الاصوات التي تشاركه في الحدة والثقل كما قيل  
 (قوله من حيث هو مسموع) اشارة الى دفع اعتراض السيد السمرقندي الذى أشار اليه صاحب

كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة أيضا اما الطول والقصر فلائهما من الكميات المحضة أو المأخوذة مع اضافة ولا شيء منهما بمسموع وان كان يتضمن ههنا المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل في ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وليس بمسموع واما كون الصوت طيبا أى ملائما للطبع أو غير طيب فامر يدرك بالوجدان دون السمع فهما مطبوعان لا مسموعان ( اذ قد تختلف ) هذه الامور أعني الفنة والبحوحة ونحوهما ( والمسموع واحد وقد تحدد والمسموع مختلف ) وذلك لان هذه الامور وان كانت عارضة للصوت المسموع

### ( حسن جلي )

المقصد أيضاً وهو انه لا دلالة لقولنا تميزا في المسموع على ان يكون مائة التميز مسموعا نعم لو قيل تميزا بالمسموع لصح ما ذكر ووجه الدفع ان تميز المسموع من حيث هو مسموع انما هو بان يكون ما به الامتياز مسموعا كما سيظهر من كلامه

( قوله فلائهما من الكميات المحضة أو المأخوذة مع اضافة ) قد نقل الشارح في مباحث الحكم المنصل عن المباحث الشرقية معنى كونهما من أحدهما لكن انما يستقيم اذا جعل معروضهما موجودا في الخارج وأما اذا جعل الموجود من الصوت في الخارج أمراً بسيطاً غير منقسم على قياس ما قيل في الحركة والزمان فلا بل يكون الطول والقصر القائمان بالصوت الممتد على معناه المصدري ولا يكونان من الكميات الموجودة في الخارج عند هذا المعرف وغيره من الفلاسفة

[ قوله وان كان يتضمن ههنا المسموع فان الطول الخ ] الظاهر من سياق كلامه ان ضمير يتضمن اذا كان على صيغة المعلوم راجع الى الطول ويحتمل ان يرجع الى كل من الكميات المحضة والمأخوذة مع الاضافة وأراد بقوله ههنا حيث كان معروضهما الصوت فان الكلام فيه وبوجهه قول الابهري نعم كل منهما متضمن للصوت الذي هو مسموع لكن المفهوم من قوله فان الطول الخ ان تضمنها المسموع انما هو في صورة المعلوم وانت خبير بان التضمن ههنا ليس على معناه المتعارف في المنطق اذ ليس المسموع ههنا جزء مدلول الطول بل معروضه وان القصر أيضاً يتضمن ههنا المسموع وان كان المراد تضمن معروضه تحقق في القصر أيضاً لكون الصوت زمانياً البتة فلا وجه وجباً للتخصيص اللهم الا أن يبنى الكلام على تبادل ذلك من الطول دون القصر وهذا التبادر بما لا ينكر

( قوله فهما مطبوعان ) ذكر في حاشية التجريد أن ملائمة الصوت وعدمها مدركان بالقوة الواهمة لانهما من المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات وكأن الشارح انما عدما ههنا مطبوعين نظرا الى أن ادراك الواهمة لهما بمدخل من الطبع

الا أنها في أنفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فإن اختلافها يقتضي اختلاف المسموع الذي مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضي اتحاد المسموع لا مطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع فتأمل واعلم أن الحكم بأن الغنة والبجوة والجرارة والخفاية ليست مسموعة منظوريه وإن الحرف قد يطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع العروض والعارض وهذا أنسب بمباحث العربية قال المصنف (وبالجملة فاهية الحرف أوضح من ذلك) الذي ذكر في تعريفها لما مر من أن الاحساس بالجزئيات أقوى في افادة المعرفة بماهيات المحسوسات من تعريفاتها بالأقوال الشارحة اذ لا يمكن لنا أن نعرفها إلا بإضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد شيء منها معرفة حقائقها وكأن المقصود مما ذكر في تعريفاتها التنبيه على خواصها وصفاتها (المقصود الثاني) الحروف تنقسم من وجوه الأول) أن الحروف (أما مصونة وهي التي تسمى في العربية حروف المد واللين) وهي الألف والواو والياء إذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فإن انضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء (وأما صامتة وهي ما سواها) أي ما سوي الحروف

### ( حسن جلي )

(قوله وهذا أنسب بمباحث العربية) قال رحمه الله لأن أصحاب العلوم العربية يقولون الكلمة مركبة من الحرف ويقولون للكلمة أنه صوت كذا فلو لم يكن الحرف عندهم مجموع العارض والمعرض بل عارض الصوت فقط لما صح منهم ذلك والحاصل أن اطلاق الصوت على الكلمة المركبة من الحرف على تقدير كون الحرف نفس الهيئة العارضة للصوت مجاز تسمية للعارض باسم المعرض وعلى تقدير كون الحرف عبارة عن المجموع تسمية للكل باسم الجزء ومن البين أن الثاني أنسب وبما ذكرنا يظهر أن كون الحرف عبارة عن نفس المعرض أنسب بذلك القول من المذهبين الآخرين اذ لا مجاز في ذلك الاطلاق على هذا التقدير أصلا

(قوله أما مصونة الخ) إنما سميت مصونة لاقتضائها امتداد الصوت وسمى ما يقابلها صامتا لعدم

اقتضائه ذلك

(قوله إذا كانت ساكنة متولدة) أن اعتبر هذا الشرط بالنسبة إلى الثلاثة فالمراد بالالف أعم من المتحركة والساكنة واللام يظهر فائدة الشرط بالنسبة إليها ثم المراد من التولد حصوله في اللفظ باعتبار الاشباع فلا ينافي كونها من أصول الكلمات

المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا تكون  
الاساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتاً لا متناوع  
كونه متحركاً مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الف على الهمزة  
بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتاً كما عرفت وقد  
يكون صامتاً بأن يكون متحركاً أو ساكناً ليس حركة ما قبله من جنسه \* الوجه ( الثاني )  
ان الحروف ( امازمانية صرفة ) كالحروف المصوتة ( كالفاء والقاف ) والسين والشين فان  
المصوتة زمانية صرفة ( كالحروف المصوتة و ) كالفاء والقاف ( والسين والشين فان المصوتة  
زمانية عارضة للصوت باقية معه زماناً بلا شبهة وكذلك الصوامت المذكورة ونظائرهما  
يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على الظن انها زمانية أيضاً ( واما آنية صرفة كالتاء  
والطاء ) والدال وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها أصلاً فانها لا توجد الا في آخر  
زمان حبس النفس كما في لفظ نبت وقرط وولد أو في أوله كما في تراب وطرب ودول  
أوفي أن يتوسطها كما اذا وقعت هذه الصوامت في أو ساط الكلمات فهي بالنسبة الى  
الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان كما نهت عليه وتسميتها بالحروف أولى من  
تسمية غيرها لانها أطراف الصوت والحروف هو الطرف ( واما آنية تشبه الزمانية وهي ان تتوارد  
فراد آنية مراراً فيظن انها فرد واحد زمانى كالراء والحاء ) فان الغالب على الظن ان الراء التي في  
آخر الدار مثلاً رأت متوالية كل واحد منها آنى الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتيياز

### ( حسن جلي )

( قوله واطلاق اسم الف على الهمزة بالاشتراك ) اعلم أن الهمزة كما نحصل من تحريك الف في  
أول الامر كذلك نحصل بتمديد المصوتات الى غايته فان نهاية تمديد المصوتات الى الهمزة بالاستقراء وليته  
أن الاصوات انما توجد من الانقباض المقتضي لخروج الهواء الدخاني المجتمع في الرئة ولذلك الانقباض  
حد مخصوص لا يمكن الزيادة عليه والا يخرج كل ما المجتمع في الرئة من ذلك الهواء ومات الانسان فاذا  
انتهى اخراج الهواء الى ذلك الحد وقفت الطبيعة عن ايجاد الصوت وانقطع النفس وهناك مخرج الهمزة  
( قوله وكالفاء والقاف ) في كون القاف من الزمانية الصرفة خفاء بل الظاهر انها آنية صرفة فتأمل  
( قوله فان الغالب على الظن انها زمانية ) قيل اذا كانت مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فالتناسب أن  
يجزم بانها زمانية لاغلبة الظن ويمكن أن يقال ذلك الامكان أيضاً مظهر فمذاً منشأ غلبة الظن انما ذكر  
( قوله الا أن الحس لا يشعر بامتيياز أزمنتها ) اضافة الازمنة الى تلك الحروف مع انها آنية باعتبار



ازمنتها فيظنها حرفاً واحداً زمانياً وكذا الحال في الحاء والخاء \* الوجه ( الثالث انها ) أى  
الحروف ( امامثلة ) لا اختلاف بينها بذواتها ولا بموارضها المسماة بالحركة والسكون  
( كاليائين الساكنين ) أو المتحركين بنوع واحد من الحركة ( أو متخالفة ) اما ( بالذات )  
والحقيقة ( كالباء والميم ) فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين أو متحركتين  
بحركتين متماثلتين أو مختلفتين ( أو بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة ) فانهما متفقتان في  
الحقيقة ومختلفتان بسبب العارض الذي هو الحركة والسكون \* المقصد الثالث \* في أنه  
( هل يمكن الابتداء بالساكن ) الحرف اما متحرك أو ساكن ولا نفي بذلك حلول الحركة  
والسكون في الحرف لانهما بالمعنى المشهور من خواص الاجسام بل نفي بكونه متحركاً ان  
يكون الحرف الصامت بحيث يمكن أن يوجد عقبه مصوت مخصوص من المصوتات الثلاثة  
وبكونه ساكناً ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد عقبه شيء من تلك المصوتات اذا عرفت  
هذا فنقول لا خلاف في ان الساكن اذا كان حرفاً مصوتاً لم يمكن الابتداء به اما الخلاف في  
الابتداء بالساكن الصامت ( قد منعه ) أى امكان الابتداء به ( قوم للتجربة ) أى زعموا أن  
التجربة دلت على امتناع الابتداء به فان كل من جرب ذلك من نفسه علم أنه لا يمكنه ان  
يتبدى في تلفظه بالساكن الصامت كما لا يمكنه الابتداء فيه بالمصوت فلا فرق في ذلك بينهما  
لاشتراك السكون الذي هو المانع بينهما ( وجوزه آخرون لان ذلك ) أى عدم جواز الابتداء  
بالساكن ( ربما يختص بلغة كالعربية ) فانه ليس في لغة العرب الابتداء بالساكن ولا يجوز  
فيها ذلك لالانه ممتنع في نفسه بل لان لغتهم موضوعة على غاية من الاحكام والرصانة وفي  
الابتداء بالساكن نوع لكنة وبشاعة ولذلك أيضاً لم يجوزوا الوقف على المتحرك مع امكانه

( حسن چاپي )

كونها أزمنة معروضاتها

( قوله ولذلك أيضاً لم يجوزوا الوقف على المتحرك ) ولذا كان الاصل عندهم في كل كلمة متصرفه  
أن تكون عن ثلاثة أحرف لان الحرف الاول متحرك البتة لما عرفت والاخير ساكن في الوقف وبينهما  
منافرة ففكرهوا مقارنتهما وفصلوا بينهما بشاك ليحصل الاعتدال وذلك الثالث لاحتياج الي معدل آخر  
لانه لما جاز عليه الحركة والسكون من حيث هو متوسط لم تحقق المنافرة بينه وبين شيء من طرفيه  
وأيضاً الحركة الابتدائية أقل من الحركة المتوسطة فالمنافرة بين السكون وبينها أشد منه بينه وبين

بلا شبهة ( ويجوز ) أي الابتداء بالساكن ( في ) لغة ( أخرى ) كما في اللغة الخوارزمية مثلاً ( فانا نرى في الخارج اختلافات كثيرة ) ألا ترى أن بعض الناس يتقدر على التلفظ بجميع الحروف المتخالفة المعتبرة في اللغات بأسرها ومنهم من لا يتقدر إلا على بعضها متفاوتاً بحسب القسلة والكثرة وما ذكر من التجربة فهو حكاية عن ألسنتهم المخصوصة فلا يقوم حجة على غيرهم وامتناع الابتداء بالحروف المصوتة إنما نشأ من ذواتها فإنها مدات حاصلة من اشباع الحركات المتقدمة عليها فلا يتصور وقوعها في مبدأ الالفاظ لذلك لا لكونها ساكنة ( المقصد الرابع ) في أنه ( هل يمكن الجمع بين الساكنين أما صامت مدغم ) في مثله ( قبله مصوت ) نحو ولا الضالين ( فائز ) جمعهما ( اتفاقاً وأما الصامتان ) أو صامت غير مدغم قبله مصوت ( لجوزه ) أي جمعهما ( قوم كما كما في الوقف على الثلاثي الساكن الاوسط ) كزيد وعمرو ( بل ) جوزوا أيضاً جمع ( ساكنين ) صامتين ( قبلهما مصوت ) فيجتمع حينئذ ثلاث سواكن ( كما يقال في الفارسية كارد ) وكوشت ( ومنهم من منعه وجعل ثمة ) أي فيما ذكرنا من الصور ( حركة مختلصة ) خفية جداً فلا يحس بها على ما ينبغي فيظن أنه اجتمع هناك ساكنان أو أكثر واما اجتماع ساكنين مصوتين أو صامت بملءه مصوت فلا نزاع في امتناعه قال الامام الرازي الحركات ابعاض المصوتات أما أولاً فلأن هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف في النقصان للمصوتات الا هذه الحركات بشهادة الاستقرار وأما ثانياً فلأن الحركات لو لم

( حسن جلي )

المتوسطة ويؤكده انه اذا حصل النطق بحرفين متحركين حصل ضرب من الملل فيستلذ بالسكون فوق ما يستلذ به اذا كان النطق بالحركة الواحدة فقط كذا في شرح الماخص ( قوله قال الامام الرازي الخ ) هذا الكلام وكذا أكثر ما ذكر في مباحث المسموعات منقول من

الماخص وشرحه

[ قوله الا هذه الحركات ] قيل ان أريد أن تلك الحروف تخرج عن حقيقتها عند وصولها الى طرف النقصان صح الحكم بكون الطرف الناقص هو الحركة المحضة بلا اشباعها لكن انجبه أن الطرف الناقص حينئذ لا يكون كالزائد وعلي طريقته وان أريد أنها لا تخرج عن حقيقتها فلا بد من اعتبار الاشباع مع تلك الحركات ولو قليلاً فلا يكون الطرف الناقص محض تلك الحركات بلا اشباع فلا يثبت بعضها له وأجيب تارة باختيار الاول ومنع وجوب كون الطرف الناقص على حد الزائد وتارة باختيار الثاني

تكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديداتها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها ومدتها لم يمكنك أن تذكر المصوت الا باستثناء صامت آخر يجعل المصوت تبعاله لكن الحس شاهد بمحصل المصوتات بمجرد تمديد الحركات ثم ان أوسع المصوتات باعتبار انفتاح الفم هو الالف ثم الياء ثم الواو وأثقلها الضمة المحتاجة الى مزيد تحريك الشفتين ثم الكسرة ثم الفتحة فقد جعل الحركات داخلية في المصوتات فلذلك انقسم المصوتة الى مقصورة هي الحركات وممدودة هي الحروف المخصوصة قال والحرف الصامت سابق على الحركة لوجبهين \* الاول أن الصامت البسيط حقيقة وحساً آني والحركة زمانية والآن متقدم على الزمان فإي يوجد في الآن الذي هو أول زمان وجود الشيء كان سابقاً علي ما يحدث فيه وقد يقال جاز أن يكون حدوث الحرف الآتي في الآن الذي هو آخر زمان الحركة ولا بد لففيه من دليل \*

### ( حسن جاي )

ولا حاجة الى اعتبار الاشباع لان تلك الحركات المجردة عن الاشباع من افراد المصوتة أيضاً اذ ينقسم المصوتة الى مقصورة هي الحركات وممدودة هي الحروف المخصوصة كما سيأتي الآن ولو سلم وجوب اعتبار الاشباع ثم الاستدلال أيضاً لان الحركات مأخوذة من الاشباع القليل لما كانت تمام الماهية الناقصة لتلك الحروف كما أن بعض ماهيتها تلك الحركات قطعاً ويرد على الجواب الاول أن الحروف المذكورة اذا خرجت عن حقيقتها عند الوصول الى الطرف الناقص وتحققت الحركات لم يثبت كون الحركات ابعاض الحروف الا بأن يبين أن وصولها الى ذلك الطرف بانتفاء جزء منها مع بقاء أجزاء أخرى وفيه المصادرة وبه يندفع الوجه الاول من الجواب الثاني أيضاً اذ ماله التزام خروج الحروف التي ادعي بعضها الحركات منها عن حقيقتها المخصوصة وأي فائدة لاطلاق المصوتة بالمعنى العام على تلك الحركات وأما الوجه الثاني منه ففيه أن كون الحروف المذكورة حركات مأخوذة مع الاشباع قليلاً أو كثيراً أول المسئلة ولونبت لم يحتاج الى اعتبار جانب النقصان كما لا يخفى فتأمل

( قوله فان الحركة اذا كانت مخالفة ) هذا بيان الملازمة وقوله لكن الحس بيان لبطالان الثاني واعتراض على هذا الوجه بان حصول المصوتة بتمديد الحركة المناسبة لها دون المخالفة لا يدل على كون الحركة الممتدة بعضها منها [ قوله وأثقلها الضمة إلخ ] هذا الذي ذكره من الثقل والخفة إنما هو بالقياس الى الحرف نفسه وأما

بالقياس الى الامزجة فقد يختلف ذلك بحسب اختلافها كذا في شرح المخلص

[ قوله حقيقة وحساً آني ] احتراز عن البسيط حساً لاحقيقة كالراء

[ قوله والحركة زمانية ] قدمها أن معنى حركة الحرف كونها بحيث يمكن أن يوجد عقبيها مصوت

مخصوص من المصوتات فزمانية الحركة ممنوعة فلا بد لها من دليل

[ قوله وقد يقال جاز إلخ ] قد يجاب بدعوى الضرورة الوجدانية في أن الحرف ليس بعد الحركة

الثاني أن الحركة لو كانت سابقة على الحرف لكان المتكلم بالحركة مستغنيا عن التكلم بالحرف لان السابق غنى عن المسبوق المحتاج اليه والتالى باطل لانا نجد من أنفسنا وجدانا ضروريا انه لا يمكن التكلم بالحركة دون التكلم بالحرف واعترض عليه بأنه ليس يلزم من ابطال تقدم الحركة على الحرف الصامت تقدمه عليها لجواز أن لا يسبق أحدهما الآخر بل يوجدان معا على انا نقول جاز أن يكون السابق مستقبلا للمسبوق بحيث يمتنع تخلفه عنه فلا يثبت حينئذ بطلان تقدم الحركة على الحرف وبهذا يعلم أيضا بطلان ما قيل من أن الابتداء بالصامت الساكن جائز والاتوقف الصامت المتقدم على المصوت المتأخر المحتاج الى ذلك المتقدم وهو محال

### ﴿ النوع الرابع ﴾

من الكيفيات المحسوسة (المذوقات) المدركة بالقوة الذائقة وانما آخرها عن المبصرات والمسموعات لما مر من أن الكلام فيها مختصر ولولا ذلك لجمعها رديفة للملوسات بناء على أن أهم الاحساسات للحيوان المغتذي هو اللمس الذي يحتز به عما يضره ويفسد مزاجه ثم

### ( حسن جلي )

[قوله واعترض الخ] قد يجاب بأنه لما علم بطلان تقدم الحركة على الحرف بالضرورة الوجدانية والمفروض أن الصامت آتى والحركة زمانية والآتي يستحيل وجوده مع الزماني معية زمانية استعمال وجودهما بتلك المعية

[قوله وبهذا يعلم أيضا بطلان الخ] وجه البطلان أنه لما ثبت تقدم الحرف على الحركة بل جواز معيتهما جاز أن يكون من قبيل الشرط المتعاكس من غير لزوم تقدم الشرط على المشروط وأيضا لما جاز تقدم الحركة على الحرف لم يصح قوله على المصوت المتأخر المحتاج الى ذلك التقدم فان تأخر المصوت مبنى للدور اذ لو تقدم لم يلزم توقفه على الصامت بمعنى احتياجه اليه المستدعى لتقدمه وبالجملة لا يلزم من عدم امكان الابتداء بالساكن أن يكون المصوت متقدما على الصامت المتقدم عليه بل اللازم منه أن الصامت لا يحصل الا مع المصوت ولا استحالة فيه وبما ذكرنا يظهر أن المراد بالمصوت في قوله والاتوقف الصامت المتقدم على المصوت المقصور أعنى الحركة لا الممدود الذي هو أحد الحروف الثلاثة كيف ولا يلزم من امتناع الابتداء بالصامت الساكن توقفه على الحرف المصوت لان الحركة كما مر هي كون الصامت بحيث يمكن أن يوجد عقبيه احدى الحروف المصوتة لا كونه بحيث يوجد عقبيه البتة هكذا يجب أن يفهم المقام

الذوق الذي يستعين به على ما يفتن به ويحفظ به اعتداله فكان رديفاً له وأيضاً ادراك القوة الذائقة مشروط باللمس ومع ذلك يحتاج أيضاً الى ما يؤدي الطعم اليها وهو الرطوبة اللعابية وأيضاً قد يتركب من اللمس والذوق احساس واحد وذلك بأن يرد على النفس أثر اللامسة والذائقة فتدركهما معا كطعم واحد من غير تمييز في الحس كما في الحريف فانه اذا ورد على سطح اللسان فرقه وسخنه وله أثر ذوقي أيضاً فلا يميز أحدهما عن الآخر ( وهي الطعوم وفيها ) أى وفي الطعوم ( مقصدان ) الاول أصولها ) أى بسائطها ( تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة في ثلاثة ) وذلك لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة أو البرودة أو الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف أو اللطيف أو المعتدل بينهما وإلى هذا أشار بقوله ( لان الفاعل اما حار أو بارد أو معتدل والمقابل اما لطيف أو كثيف أو معتدل ) واذا ضرب أقسام الفاعل في أقسام المقابل حصل أقسام تسعة فتقسم الطعوم بحسبها أيضاً واعترض عليه بأن انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع وأيضاً المراتب المتوسطة بين غايي الحرارة والبرودة وكذا بين غايي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان تكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة أو قابلة لطم

### ( حسن جوابي )

[ قوله فكان رديفاً له ] لان اعتدال المزاج رديف للمزاج وتابع له لانه وصفه فكان ما يحفظ الاعتدال الذي هو رديف المزاج رديفاً لما يحفظ نفس المزاج  
[ قوله ومع ذلك يحتاج أيضاً الى ما يؤدي الطعم اليها ] أى مع انه مشروط باللمس القوة الذائقة للذوق مشروط أيضاً باللمس للموس آخر حامل للذوق وهو الرطوبة اللعابية وكأن المقصود من هذه الضميمة مع افادته تأكيد ذلك الاشتراط دفع لما يقال ان المسموعات أيضاً اشترط فيها اللمس فأجاب بأن في المذوقات لمسين وفي المسموعات لمساً واحداً وهو لمس الصماخ الهواء المتعرج الواصل اليه  
[ قوله حصل أقسام تسعة فيقسم الطعوم بحسبها ] ولقد جمعها بعض الفضلاء في ثلاث ابيات فارسية مع الاشارة الى قابل كل منها وقاعله على اللف والشر المرتب حيث قال  
تيز تلخ است ونيك شور انكيز \* در لطيف وكثيف وأوسط حار  
آورد ترشى وعفوصت وقبض \* كسر برودت بدان سه كرد ديار  
دسم وحلو وغه شود آرى \* معتدل را بدان سه باشد كار  
[ قوله غير محصورة ] قل رحمه الله عدم الانحصار ان اعتبر غاية الحرارة غير متناهية بأن يكون كل حرارة تعرض في الشدة يتصور أخرى فوقها وكذا البرودة حقيقى والا فهو مبالغة في الكثرة

بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وأيضا الخيار والقرع والحنطة النية يحس من كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وأيضا الاختلاف بالشدة والضعف ان يقتضي الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القبض كما سيأتي يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وأيضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا اشارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل الا ان المصنف ذكر في كيفية الحدوث مناسبات ربما أوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال (فالحر) أي الحرارة كما هو المشهور في الكتب أو الامر الحار كما يتبادر من العبارة فان الفاعل هو الصورة النوعية بحسب كيفياتها التي هي آلتها في افعالها (يفعل كيفية غير ملائمة) الاجسام التي نذكرها (اذ من شأنه التفريق) لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تأثير الحرارة غير ملائمة على حسب التفريق الحاصل من تأثيرها كما أشار اليه بقوله (ففي الكثيف) أي فيفعل الحار في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة (في الغاية وهي المراتة) فانها أبغض الطعوم وابعدها عن الملاءمة ولو فرض ملائمتها لبعض الاجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال (لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما) يعني ان القابل اذا كان كثيفا

(حسن جلبي)

(قوله وأيضا الخيار والقرع والحنطة النية) قد يجاب عنه بان طعم هذه الامور راجع الى أحد الانواع التسعة لكن انضم فيها الى الكيفية الذوقية كيفية لمسية لا يميز الحس بينهما فينبغي ان طعمها مغاير للانواع التسعة وليس كذلك في الحقيقة وسيجيء تحقيقه  
(قوله الا ان المصنف ذكر في كيفية الحدوث مناسبات الخ) في الحدوث بالمناسبات المذكورة تأمل لان الحرارة مثلا وان كانت مؤثرة في الكثيف بكيفية غير ملائمة للجسم الذي هو محلها فاني يكون هذه الكيفية مارة غير ملائمة بالنسبة الى الذائقة ولو اعتبرت في كيفية الحدوث تأثيرات هذه الفواعل ولو بالواسطة في الجسم الذي هو محل الذائقة كان أظهر فيها الا أن كلامه في بيان تأثيرات البرودة لا يلائم كما لا يخفى (قوله أي الحرارة) اما على حذف المضاف أو اطلاق الحار على الحرارة لانها حارة بحرارة هي نفسها كما مر نظائره في بحث الوجود أو يكون من قبيل اطلاق اسم الفاعل على المصدر

قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنهما عن النفوذ فيه فنجتمع حينئذ أجزاء الحرارة وتنفرد تفريقاً عظيماً لأن الحرارة المجمعة أشد تأثيراً فيكون أثرها أقوى فلا جرم تكون الكيفية الحادثة حينئذ في غاية البعد عن الملازمة (و) بفعل الحار (في) القابل (اللطيف) كيفية غير ملائمة أيضاً إلا أنها تكون في عدم الملازمة (دونه) أي دون ما ذكر أولاً (وهي) أي تلك الكيفية الحادثة اللطيف (الحرافة) إذ تنفرد تفريقاً صغيراً لكنه يكون غائصاً) يعني أن القابل إذا كان لطيفاً لم يقاوم الفاعل الخارج ولم يمنعه من النفوذ فيه فيغوص في أجزائه فيضعف التأثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفريق صغيراً فلا بد أن تكون الكيفية الحادثة فيه حينئذ غير ملائمة وأن تكون دون المرارة في عدم الملازمة (و) بفعل الحار في القابل (المعتدل ملوحة وهي بينهما) أي بين المرارة والحرافة في عدم الملازمة لأن مقاومة المعتدل للحرارة أقل من مقاومة الكثيف وأكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطاً بين العظم والصغر فلا محالة من أن تكون الكيفية الحادثة في المعتدل أضعف من المرارة في عدم الملازمة وأقوى فيه من الحرافة (ولذلك) أي ولأن الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة (نميل) الملوحة (إلى المرارة مرة وإلى الحرافة أخرى) أي يكون طعم المسالحة تارة قريباً من المرارة بحيث يتوهم أنه مر وتارة قريباً من الحرافة بحيث يتخيل أنه حريف (وتحقيقه) أي تحقيق كون الملوحة متوسطة بينهما (أنه إذا أخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة) وهذا ما قيل من أن سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم أو عديمته بأجزاء أرضية محترقة يابس المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فإن الأجزاء الأرضية

### ( حسن جوابي )

( قوله فيكون أثرها أقوى ) قيل عليه الحرارة المجمعة وإن كانت أشد تأثيراً إلا أن كثافة القابل يمنع بعض التأثير والحرارة الغير المجمعة الأجزاء وإن كان تأثيرها أقل من تأثير المجمعة لكن لطافة القابل لا يمنع التأثير مثل منعه فكأن الأثر في الأول أقوى محل نظر  
( قوله لكنه يكون غائصاً ) لا يظهر أن يقال لكونه غائصاً لأنه دليل كون التفريق صغيراً بشكل يفهم من سياق كلام الشارح أيضاً وليس هذا محل الاستدراك كما لا يخفى على الدائق  
( قوله وتحقيقه الخ ) قيل اللازم من هذا التحقيق تأخر الملوحة عن المرارة لا تقدمها على الحرافة حتى يظهر كون الملوحة متوسطة بينهما فنأمل  
( قوله فإن الأجزاء الأرضية ) تعليل لاشتراط الاعتدال



إذا كثرت أمرت ومن هذا السبب تولد الاملاح وتصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلى والنورة وغير ذلك بأن يطبخ في الماء ويصنى ويغلى ذلك الماء حتى ينغقد ملحا أو يترك حتى ينغقد بنفسه (والبارد يفعل) كالخار (كيفية غير ملائمة اذ من شأنه التكثيف) الذي لا يلائم الاجسام أيضاً لكن عدم ملائمته أقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق أشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات أيضاً مختلفة في عدم الملائمة على حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف واليه الاشارة بقوله (ففي الكثيف) أي فيعمل البارد في القابل الكثيف (عفوضة لانه يتضاعف التكثيف) يعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع حينئذ أجزاء البرودة ويؤثر فيه تأثيراً عظيماً ويكثفه تكثيفاً بليغاً متضاعفاً فيحدث فيه العفوضة التي تقرب من المرادة في المنافرة (و) فيعمل البارد (في) القابل (اللطيف حموضة) لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في أعماقه ويكثفه تكثيفاً أقل بكثير مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملائمتها أقل من عدم

### ( حسن جوابي )

(قوله يعني أن الكثيف الخ) لا يخفى عليك أنحاء مثل القيل المذكور في الفرق بين القابل الكثيف واللطيف في الحرارة (قوله وفي القابل اللطيف حموضة) اعترض عليه بعض الافاضل بان العصير وكذا اللبن ربما يخمض بالحرارة الضعيفة دون البرودة وأجيب بأن فاعل الحموضة برودة غير شديدة فاذا كان جسم شديداً البرودة يكسر بالحرارة الضعيفة شدتها فيفعل البرودة الغير الشديدة حموضة ويظن انها من فعل الحرارة الضعيفة وليس كذلك واعلم أن الشيخ في مباحث الاخلاط من القانون جعل فاعل الحموضة الحرارة وفي موضع آخر البرودة فيبينها تناقض وأجاب عنه بعض الفضلاء بأن الشيخ وان جعل الحرارة في بحث الاخلاط فاعل الحموضة في الباغ الحامض لكنها فاعلة لها لا أولاً وبالذات بل بالعرض فلا يناقض كون البرودة فاعلة لها أولاً وبالذات وتحققة ان الباغ الحلو كما يصير حامضاً لخلطة شيء غريب به وهو السوداء الحامض فقد يصير أيضاً حامضاً بسبب أمر يحدث في نفسه وهو ان يعرض الباغ الحلو ما يعرض لسائر العصارات من الغليان أولاً بسبب الحرارة الغربية ثم النقص ثانياً بسبب استيلاء البرد فالحرارة الغربية موجبة للغليان وتحليل الحرارة الغربية وجعلها في نفسها بسبب المجالسة ثم البرد المستولي سبب من الاسباب يوجب الحموضة فتكون الحرارة فاعلة للحموضة بالعرض لا أولاً وبالذات وبهذا استولي البرد الخارجي على الباغ الحلو بمحضه

ملاءمة المفوضة بكثير أيضاً وهي الحموضة والى ما ذكرنا أشار بقوله (لانه) أى الفاعل البارد (يكثف) القابل اللطيف (ببردة ونفوس) فيه (بلطافته) أى بسبب لطافته فيضمف فيه تأثيره (فيكون عدم ملاءمته) أى عدم ملاءمة الطعم الحادث فى ذلك القابل اللطيف (بين بين) ولا يخفى عليك أن الصواب تبديلهما بأقل كما أشرنا اليه (ولذلك) أى ولأن الحموضة تحدث من فعل البارد فى اللطيف (كان الثمر العفص) لشدة برده وكثافته (كلما ازداد مائة) ولطافة واعتدل قليلاً باسخان الشمس المنضج (ازداد حموضة و) يفعل البارد (فى) القابل (المعتدل قبضاً وهو) فى عدم الملاءمة (دون المفوضة) وفوق الحموضة لأن تكثيف البرودة فى المعتدل أقل من تكثيفها فى الكثيف وأكثر من تكثيفها فى اللطيف على قياس ما سر فيحدث فيه كيفية عدم ملاءمتها بين بين وهو التقبض وكونه فى عدم الملاءمة فوق الحموضة ظاهراً وأما كونه فى ذلك دون المفوضة فإليه أشار بقوله (اذ العفص يقبض باطن اللسان وظاهره) معاً فينفر الطبع عنه نفرة شديدة (والقابض يقبض ظاهره فقط) فلا تكون النفرة عنه فى تلك الغاية (والمعتدل) الذى هو بين الحار والبارد (يفعل فعلاً ملائماً) وذلك لانه لا يفرق تفريقاً شديداً ولا يكثف أيضاً تكثيفاً قوياً بل يفعل فعلاً بين بين فيحدث منه طعم ملائم (وهو) أى ما يحدث من فعله (فى) القابل (الكثيف الحلاوة) وذلك (لشدة المقاومة) بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع أجزاء الفاعل ويؤثر تأثيراً تاماً ملائماً جداً هو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي فى غاية الملاءمة أعني الحلاوة التى هي أشد الطعوم ملاءمة للمزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوى الذائقة (و) هو (فى) اللطيف الدسومة لقلة المقاومة (بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فتنفذ أجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلاً ضعيفاً ملائماً) فيحس منه (بكيفية ضعيفة ملائمة) هي الدسومة (و) هو (فى) القابل (المعتدل التفاهة) وذلك لان القوة المعتدلة يجب أن يكون تأثيرها فى القابل المعتدل أقل

( حسن جلى )

( قوله ولذلك فان الثمر العفص ) التعليل فى معنى الشرط ولذلك جاز دخول الفاء فى المعلوم نظيره

قوله تعالى لا يلاف قريش الى قوله فليجبدوا

من تأثيرها في الكثيف وأكثر من تأثيرها في اللطيف فيجب أن يحصل هناك كيفية ملائمة هي أضعف من الحلاوة وأقوى من الدسومة لا أن هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية (لعدم التأثير) أي تأثير القابل المعتدل في القوة الدائقة (لابمادته ولا بكيفيته) أي طعمه (فلا يحصل به) أي بذلك الطعم (احساس) بخلاف الدسومة فانها وإن كانت ضعيفة إلا أن حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بمادته وإن لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة ومن هنا يظهر أن التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة إلا أنها غير محسوسة احساساً متميزاً (ويقال التفاهة لعدم الطعم) كما في الأجسام البسيطة (وتسمى) هذه تفاهة (حقيقية) والمتصف بهذه التفاهة يسمى تفهاً ومسيخاً (و) يقال أيضاً (لكون الجسم بحيث لا يحس بطعمه لكثافة أجزائه فلا يتجلى منه) أي من ذلك الجسم (ما يخاط الرطوبة) اللهابية (العذبة) أي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها (التي هي آلة للادراك بالقوة الدائقة كالصفر) ونحوه من الحديد وغيره (فاذا احتيل في تحليله أحس منه) بطعم قوى حاد (كما يزنجز) أي يجعل الصفر زنجاراً وأجزاء صفاراً (وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية) وتفاهة حسية هذا وقد توهم بعضهم أن المعدود في الطعوم هو التفاهة بمعنى عدم الطعم قال وإنما عدوها منها كما عدت المطلقة في الوجوه ولذلك تركها الإمام الرازي رحمه الله فقال بسائط الطعوم ثمانية وذكر بعضهم أن المعدود فيها هو التفاهة الغير الحقيقية فانها طعم بسيط ورد عليه بأن هذا يبطله ما ذكره من اجتماع المازدة والتفاهة في الهندباء

(حسن جلي)

(قوله ومسيخاً) المسيخ من اللحم لا طعم له  
(قوله وأجزاء صفاراً) العبارة بالاولا بأو كما في بعض النسخ لانه تفسير لقوله زنجاراً كما نقل عن الشارح  
(قوله من اجتماع المرارة) قال رحمه الله تعالى يعني أن الهندباء قد وجد فيه التفاهة من غير احتيال فلو كان المراد بالتفاهة المعدودة فيها هو التفاهة الغير الحقيقية التي تكون في مثل الصفر لما أطلقوها على التفاهة التي في الهندباء وههنا بحث وهو أن المفهوم من كلام الشارح أن ما ذكره من اجتماع الحرارة والتفاهة في الهندباء يبطل القول بأن المعدود من الطعوم هو التفاهة بالمعنى الثالث ولا يبطل القول بأنه التفاهة بالمعنى الثاني والظاهر أنه يبطله أيضاً بل القول بأنه المعنى الاول أيضاً إذ لا يجمع وجود طعم مخصوص انتفاء الطعوم بأسرها ولا احساس طعم مخصوص انتفاء احساس طعم ما فالتفاهة المعدودة من

وقد ذكروا أن أسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف أقوى على التحليل من المر ثم المالح كأنه مرمكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل أيضاً على تأخر الملوحة عن المرارة في السخونة أن البورق والملح المر أسخن من المالح المأكول وأبرد الطعوم المفوضة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التي تحلو تكون أولاً غفصة شديدة البرد فاذا اعتدات قليلاً قليلاً باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة والحامض وان كان أقل برداً من المفص لكنه في الاغلب أكثر تبريداً منه لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم أن كون الحريف أقوى على التحليل لا يدل على أنه أسخن من المر لجواز أن يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لأجل لطافته واعتراضوا بأن الكافور مع شدة برده مرمكسور وكذلك الشاهترج وبعض القناء والخيار والعسل حلو حار والزيت دسم حار والدماغ دسم بارد وكثير من الادهان كذلك وأجابوا بأن غلبة البرد على المر أو الدسم وغلبة الحرارة على الحلو أو الدسم اما التركيب الحامل من أجزاء مختلفة الطعوم واما معارض أورثه ذلك وتفصيله الى الكتب الطبية (المقصد الثاني هذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة) كما مر (ويتركب منها طعوم لانهاية لها) وذلك ( اما بحسب التركيب ) في القوابل بين أجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها اذا ركبت أحسن من المجموع بطعم

### ( حسن جلبي )

الطعوم على أي معنى حمل من الأخيرين يبطله هذا الذي ذكره من الاجتماع لم لو حمل على المعنى الاول لم يرد ذلك لكنه معنى بنفرد المصنف بإرادته وذكره وليس بمذكور في كتب القوم كما نقل من الشارح أيضاً فتأمل ويمكن أن يقال على تقدير أن لا يكون وجه الاشكال الذي نقل الشارح ثابتاً عنه رحمه الله تعالى أن ضمير عليه في قوله ورد عليه راجع الى كل واحد من المتوهم والمذكور (قوله وقد ذكروا ان أسخن الطعوم الحرافة) ظاهر ماسبق من بيان كيفية حدوث المرارة يدل على

ان المرارة أسخن الطعوم فما نقله هنا ينافية لكن سيرده الآن (قوله ثم تنتقل الى الحلاوة) قيل ينبغي أن لا يجوز الانتقال الى الحلاوة بعد الحموضة لما تقرر من ان حامل الحلاوة هو الجسم الكثيف وهو من جهة اسخان الشمس صار لطيفاً ولذا حصل الحموضة قبلها بل صار ألطف بسبب الاعتدال قليلاً قليلاً بالاسخان وقد يجاب بأنه لما كثر اسخان الشمس بعدد الحموضة قل مائية الجسم فحصل التخفيف والتكثيف فيه فصار قابلاً للحلاوة ولذا غير الشارح الاسلوب وقال ثم تنتقل بذكر الانتقال ولم يذكره في القبض والحموضة

واحد مركب من تلك البسائط ( واما بحسب تركيب الاسباب ) المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل واحد منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب والتركيب المذكورين كثرة غير منحصرة فتعدد الطعوم المركبة أيضا بحسب تلك الكثرة ( وقد يفعل بعض ) من الطعوم فعلا ( بالعرض ) لا بالذات ( فيظن ) ذلك ( نقضا ) على ما ذكرناه من كيفية حدوث الطعوم من الفاعل والقابل المذكورين ( كما ان الافيون ) مثلا ( مع مرارته يبرد تبريدا عظيما ) فيتحيل أنه بارد فينتقض به ما ذكرناه من أن فاعل المرارة هو الحرارة لكنه تحيل فاسد كما بينه بقوله ( فربما كان ذلك ) التبريد ( لانه ) أي الافيون ( بحرارته ) وتسخينه ( يبسط الروح ) ويحلله أيضا اذ من شأن الحرارة احداث الميل المصعد والتحليل واذا تحلل بعض من الروح الحامل للحرارة النريزية وانبسط بعضه الباقي ( حتى يخلو مركزها ) أي مركز الروح فانه يجوز تأنيثه ( فيحصل بالعرض منه ) أي من الافيون ( تبريد ) فانه لما أزال المسخن عاد أجزاء البدن المقتضية للبرودة بطباعها الى تبريده فهذا التبريد ليس فعلا للافيون حتى يلزم كونه باردا بل هو من فاعل آخر ازال عنه الافيون بحرارته ما كان يمنعه من فعله فلا نقض أصلا ولتكن هذه القاعدة على ذكر منك فانها تنفعك في مواضع عديدة ( فن ) الطعوم ( المركبة ماله اسم ) على حدة ( نحو البشاعة ) المركبة ( من مرارة وقبض كما في الحضض ) بضم الضاد الاولى وفتحها أيضا وهو صمغ مر كالصبر مشهور يتداوى به ( و ) نحو ( الزعوقه ) المركبة ( من ملوحة ومرارة كما في السبخة ) والشيخة ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان وكالمركب من المرارة والتفاهة في الهندباء كما مر قال الامام الرازي هذه الطعوم هل هي كيفيات حقيقية أو تخيلية يشبه أن يقال ان هذه الطعوم انما تكثرت بسبب انها كما تحدث ذوقا يحدث بعضها لمسا أيضا فيتركب من الكيفية الطامية والتأثير اللسمى أمر واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك الواحد كلهم واحد مخصوص متميز مثلا يشبه أن يكون طعم من الطعوم يصحبه في بعض المواضع تفريق واسخان فيسمى جملة ذلك حرافة وطعم آخر يصحبه تفريق من غير اسخان فيسمى ذلك المجموع حموضة وطعم آخر يصحبه تكثيف وتجنيف فيسمى ذلك

المجموع عفوصة وعلى هذا القياس فلا يتحقق حينئذ أن الطعوم المذكورة حقائق متعددة متكررة في أنفسها بل يجوز أن يكون تعدد حقائقها مبنياً على هذا التخيل وقد أجل المصنف هذا المعنى في قوله (وربما ينضم إليها) أى إلى الطعوم (كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما) أى بين الكيفية الطعمية والكيفية اللمسية (فيصير) مجموعهما (كطم واحد) متميز عن سائر الطعوم وذلك (كاجتماع تفريق وحرارة) مع طعم من الطعوم (فيظن) مجموع ذلك (حرافة أو) كاجتماع (تكثيف وتخفيف) مع طعم من الطعوم (فيظن) مجموع ذلك (عفوصة) وإذا كان هذا محتملاً بل واقعاً في بعض الصور فإذا يؤمننا أن تكون الحرافة والعفوصة من هذا القبيل في جميع المواضع وقد يتوهم من عبارته أنهما طعمان حقيقيان بلا شبهة إلا أنه قد يقع الاشتباه فيهما في بعض المواضع ﴿ النوع الخامس ﴾ من الكيفيات المحسوسة (في المشمومات) المدركة بالقوة الشامة (ولا اسم لها) عندنا (إلا من وجوه) ثلاثة (الأول) باعتبار الملاءمة والمنافاة فيقال (الملائم طيب والمنافر متنن \* الثاني بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة أو) رائحة (حامضة) الثالث بالاضافة إلى محلها كرائحة الورد والتفاح) وأنواع الروائح غير مضبوطة ومراتبها في الشدة والضعف غير منحصرة كتراتب الطعوم وغيرها

### ﴿ الفصل الثاني ﴾

من الفصول الأربعة التي هي في أقسام الكيفيات (في الكيفيات النفسانية) أي المختصة بذوات الأنفس من الأجسام العنصرية فقل المراد بالأنفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها أن

(قوله أي المختصة بذوات الخ) التقييد بالعنصرية بوجه عدم وجودها في ذوات الأنفس التي ليست من الأجسام العنصرية وليس كذلك لوجود بعضها في الأجسام الفلكية أيضاً لكون حركاتها ارادية فالأولى تركها وترك التفريع المذكور بقوله فقل الخ وإن يراد بالأنفس ما يتناول النفوس الفلكية أيضاً كما هو الظاهر وإلى يشير عبارة الشفاء حيث قال والتي تتعلق بذوات الأنفس فهي التي تسمى ملكات وحالات وغاية التوجيه أن يقال التقييد المذكور ليس للتخصيص بل لبيان أن الاختصاص إنما هو بالقياس إلى بعض الأجسام العنصرية

(قوله من الأجسام العنصرية) لأن عموم بقية الكيفيات لما لم تعتبر بالنسبة إلى الفلك إذ ليس فيه شيء من الكيفيات المحسوسة ناسب أن يلاحظ الخصوص أيضاً بالنسبة إلى العنصرية

تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النبات والجماد وعلى هذا فلا يتجه أن بعض هذه الكيفيات كالحياة والعلم والقدرة والارادة ثابتة للواجب والمجردات فلا تكون مختصة بالحيوانات على أن القائل بثبوتها للواجب وغيره من المجردات لم يحملها مندرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض وقيل المراد ما يتناول النفوس الحيوانية والنباتية أيضاً فان الصحة وما يقابلها من هذه الكيفيات يوجدان في النبات بحسب قوة التغذية والتنمية كما سيجرد ذلك عليك في مباحثهما ( فان كانت ) الكيفية النفسانية ( راسخة ) في موضوعها أي مستحكمة فيه بحيث لا تزول عنه أصلاً أو يسر زوالها ( سميت ملكة والا ) أي وان لم تكن راسخة فيه ( سميت حالاً ) لقبولها التغير والزوال بسهولة ( والاختلاف بينهما بعارض ) مفارق لا بفصل ( فان الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج ) ألا ترى أن

( قوله وعلى هذا الخ ) يشعر هذا اللفظ باختصاص عدم الاتجاه بارادة الانفس الحيوانية مع انه على القول الثاني أيضاً متحقق فالصواب تأخير بيان عدم الاتجاه عن القولين أو ترك قوله وعلى هذا بان يجعل قوله فلا يتجه من جملة كلام القائل

( قوله كالحياة والعلم الخ ) ولو ببعض التفسير على ما سيظهر لك من مباحثها ( قوله والمجردات ) ثبوت ماسوي العلم من الحياة والقدرة والارادة للمجردات أعني العقول عند مثبتيه محل بحث

( قوله على أن القائل الخ ) فان المتكلم القائل بثبوت الصفات الزائدة على ذاته تعالى لا يجعلها داخلية في الكيف لما تقرر في محله أن المنقسم عنده الى الجوهر والعرض ماسوي الواجب وصفاته وكذا الحكيم على القول المشهور يجعل علم الواجب والمجردات نفس ذاتهما وأما على ما اختاره الشيخ في الاشارات من أن علم الواجب والمجردات حصولي فالظاهر دخوله تحت الكيف ( قوله سميت ملكة ) من الملك بمعنى القوة ( قوله حالاً ) من التحول بمعنى التغير

( قوله بعارض ) وهو الرسوخ وعدمه ولما كان كونه عارضاً بديهياً لانه مقيس الى المحل والذاتي

( قوله والاختلاف بينهما بعارض فان الحال بعينها تصير ملكة ) قيل فيه بحث لان الاختلاف بالشدة والضعف يوجب الاختلاف النوعي عند المشائين ولا شك أن في الملكة شدة والحال ضعفاً فيكون بينهما اختلاف نوعي على مقتضى قاعدتهم فكيف يقال الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص تارة تصير حالاً وتارة تصير ملكة وأجاب عنه الشارح في بعض مصنفاته بأن مقتضى الاختلاف نوعاً هو الشدة والضعف في حصول الكل في جزئياته وصدقه عليها أعني ما هو قسم من التشكيك لافي ثبوت الجزئيات لموضوعاتها والحاصل هنا هو الثاني لا الاول فتأمل



الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص كالكتابة مثلاً تكون في ابتداء حصولها حالاً وإذا ثبتت زماناً واستحكمت صارت هي بعينها ملكة كما أن الشخص الواحد قد كان صبياً ثم يصير رجلاً قالوا وكل ملكة فإنها قبل استحكامها كانت حالاً وليس كل حال يصير ملكة وأنت تعلم أن الكيفية النفسانية قد توارد أفراد منها على موضوعها بأن يزول عنه فرد ويعقبه فرد آخر فينتفاوت بذلك حال الموضوع في تمكن الكيفية فيه حتى ينتهي الأمر إلى فرد إذا حصل فيه كان متمكناً راسخاً فهذا الفرد ملكة لم يكن حالاً بشخصه بل بنوعه (وهي) أي الكيفيات النفسانية (أيضاً) كالكيفيات المحسوسة (أنواع) خمسة كثيرة للمباحث فذكر أولاً الحياة ثم العلم ثم الإرادة ثم القدرة ثم بقية الكيفيات النفسانية من اللذة والالم وغيرهما

لا يكون حصوله بالقياس إلى الغير لم يتعرض لدليله فقله فإن الحال بعينها الخ تنبيه على البديهي ببعض جزئياته في الشفاء وليس افتراق الحال والملكة افتراق نوعين تحت جالس فإن الانفصال بينهما ليس إلا بحال النسبة إلى المتغير وزمان المتغير وهذا انفصال باعراض لا بفصول داخلية في طبيعة الشيء ولا أيضاً يجب أن يكون بين الحال والملكة اثنيان بين الشخصين بل يجوز أن يكون بينهما اثنيان مابين شخص واحد بحسب زمانيه كالصبي والرجل فإنه ليس يجب أن يكون الصبي شخصاً غير الرجل في ذاته وإن كان غيراً بالاعتبار فإن الشيء الذي هو حال ما ابتدأ بخلق أو بصنع لم يستقر بعد في النفس إذا تمرن عليه وانطبع الطباعا يشتد ازالته فيكون الشيء الواحد بعينه كان حالاً ثم صار ملكة انتهى وأما ما قيل إن الاختلاف بالشدة والضعف يقتضي الاختلاف بالنوع على ما تقرر عند المشائين فجوابه أن ذلك على تقدير أن يكون الاختلاف في حصوله لجزئياته لا في حصوله في المحل كذا أفاده الشارح قدس سره في حواشي شرح حكمة العين

(قوله كالكتابة) أراد مبدأ تصوير الحروف بالخط وفيه أن كونه في الحال شيئاً واحداً بعينه محل بحث (قوله وكل ملكة الخ) أي مكتسبة على ما في الشفاء فلا يرد أن الملكات الخلقية كمصمة الانبياء عليهم السلام ملكات ولم تكن حالاً

(قوله كانت حالاً) أما بشخصه أو بنوعه

(قوله وأنت تعلم الخ) اعتراض على المصنف بأن قوله فإن الحال بعينها تصوير ملكة إنما يثبت المدعى لو كانت كلية وليس كذلك وقد عرفت اندفاعه مما حررناه (قوله أنواع خمسة) أراد بالنوع أعم من الحقيقية والاعتبارية ولذا جعل بقية الكيفيات نوعاً واحداً

(قوله وأنت تعلم الخ) قيل هذا تنبيه على قصور في كلام المصنف حيث حكم بالاختلاف العرضي مطلقاً مع أن ما ذكره في حيز التعليل لا يجري في بعض المواد

﴿ النوع الاول في الحياة ﴾ قدمها على سائر الانواع لانها اصل لها ومستتبعة اياها ( وفيها )  
 أى في الحياة ( مقاصد ) ثلاثة \* ( الاول ) في تربفها ( الحياة قوة تتبع ) تلك القوة ( اعتدال  
 النوع ) ومعنى ذلك ان كل نوع من أنواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص يناسب  
 الآثار والخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج من ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع كما سيأتى  
 تفصيله ان شاء الله تعالى فالحياة في كل نوع من أنواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى  
 بالاعتدال النوعى ( ويفيض منها ) أى من تلك القوة ( سائر القوى ) الحيوانية كقوى الحس  
 والحركة والتصرف فى الاغذية وتلخيصه أنه اذا حصل فى مركب عنصرى اعتدال نوعى  
 يليق بنوع حيوانى فاض عليه من المبدأ قوة الحياة ثم انبعثت منها قوى أخرى أعنى الحواس  
 الباطنة والظاهرة والقوى المحركة الى جلب المنافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم  
 فالحياة تابعة للاعتدال المذكور ومتبوعة لما عداها من القوى الموجودة فى الحيوان وقد  
 يتوهم أن الحياة هي قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بفينها لا انها قوة أخرى  
 مستتبعة لهذه القوى كما ذكرنا فلذلك ( قال ابن سينا ) فى كليات القانون دفما لهذا  
 التوهم ( انها ) أى الحياة ( غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية ) والتنمية ( ويدل  
 عليه ) أى على التغاير المذكور ( انها ) أى الحياة ( توجد للمفلوج ) من الاعضاء

( قوله القوى الحيوانية ) أى الموجودة فى الحيوان كما يدل عليه آخر كلامه وليس المراد مايقابل  
 النفسانية والطبيعية فانها بهذا المعنى نفس الحياة

[ قوله وتلخيصه الخ ] لا يخفى ما فيه من الاجمال والتفصيل ما فى القانون انه كما يتولد من تكاثف  
 الاخلاط بحسب مزاج ماجوهر كثيف هو العضو أو جزء من العضو فقد يتولد من بخارية الاخلاط  
 ولطافتها جوهر لطيف هو الروح وكما أن السكبد معدن الاول كذلك القلب معدن الثانى وهذا الروح اذا  
 حدث على مزاجه الذى يلغى أن يكون له استمد لقبول قوة هي التى تعد الاعضاء كلها لقبول القوى  
 الأخر النفسانية وغيرها والقوى النفسانية لا تحدث فى الروح والاعضاء الا بعد حدوث هذه القوة

[ قوله فى كليات القانون ] عبارة القانون وان تعمل قوة من القوى النفسانية ولم يتعطل بعد هذه

( قوله الحياة قوة تتبع اعتدال النوع ) قال بعض الافاضل الاقرب الى التحقيق أن الحياة فى حقنا  
 نفس الاعتدال النوعى ولهذا ذهب ابن سينا فى جميع كتبه الحكيمية الى انها اما الاعتدال النوعى أو قوة  
 الحس والحركة ولم يتعرض فى شيء منها لقوة الحياة وذلك لان آثار الحياة دائرة مع الاعتدال النوعى  
 وقوى الحس والحركة وجودا وعدما ولم يدل دليل على وجود أمر آخر مقارن للمدار فالتحقيق يقتضى

(اذ هي الحافظة) في الحيوان (الأجزاء) العنصرية المتداعية الى الانفكاك (عن) التعفن  
و(التفريق والبلى) ألا ترى أن العضو الميت تتسارع اليه هذه الامور (وليس له) أي للعضو  
المفلوج (قوة الحس والحركة) وكذا الحال في العضو الخدر فانه أيضاً فاقد في الحال قوة الحس  
والحركة مع وجود قوة الحياة فيه فظهر ان الحياة مغايرة للقوى النفسانية التي هي القوى المدركة  
والحركة واما مغايرتها للقوى الطبيعية التي تتصرف في الاغذية فيدل عليها قوله (وتوجد)  
أي الحياة (في) العضو (الذابل) فانه لو لم يكن حياً لفسد بالتعفن والتفريق (مع عدم قوة

القوة فهو حي ألا ترى أن العضو المنلوج والعضو الخدر فاقد في الحال لقوة الحس والحركة لمزاج فيه  
يمنعه عن قبولها أو سبب عارضة بين الدماغ وبينه في الاعصاب المنبثقة اليه وهو مع ذلك حي والعضو  
الذي يعرض له الموت فاقد للحس والحركة ويعرض له أن يفتن ويفسد فاذا في العضو المفلوج قوة تحفظ  
حياته حتى اذا زال المانع فاضت عليه قوة الحس والحركة وكان مستعداً لثبوتها بسبب صحة القوة  
الحيوانية وانما المانع هو الذي يمنعه عن قبولها بالفعل ولا كذلك العضو الميت انتهى ولا خفاء في أن قوله  
وان تعطل قوة من القوى النفسانية الخ وكذا التقييد بقوله في الحال وبالفعل صريح في أن مقصوده  
بيان مغايرتها لقوة الحس والحركة من حيث يصدر عنهما الحس والحركة بالفعل والاستدلال باختلاف  
الآثار على اختلاف القوى كما هو شأن الطبيب وأما احتمال أن تكون القوة واحدة وبخلاف الآثار  
بحسب الشروط والموانع فقام في القوى النفسانية والطبيعية أيضاً ولذا قال بعض شارحي القانون اعلم  
أن العضو الخدر اما فاقد الذات الحس والحركة واما لكاملها واما لقوتها وكيف كان يصح الاستدلال  
على التباين بين القوة الحيوانية والقوة النفسانية وما قيل ان هذا التنوير انما يدل على مغايرتها للقوة  
اللامسة والمقصود بيان مغايرتها لجميع القوى النفسانية فمدفوع بأن مغايرتها لباقي القوى النفسانية ظاهرة  
لفقدانها مع بقاء الحياة

(قوله في العضو الذابل الخ) قيل ان في العضو الذابل قوة التغذية وجوده لا أن المتعطل أ كثر ما يخلفه

أن يكون عبارة عن المدار لسكن الدليل الذي ذكره ابن سينا على مغايرتها لقوى الحس والحركة ينفي  
كونها ذاتين لها وليس دليل ولا شبهة يدل على أن الاعتدال ليس ذاتياً فالحق كونه عبارة عن نفس  
الاعتدال النوعي

(قوم اذ هي الحافظة) قيل عليه ان الحافظ يجوز ان يكون المزاج الخاص أو تعلق النفس بالبدن  
أجيب بأن الكلام فيما يحفظ المزاج الخاص الذي به قوام الحياة في الحيوان الناطق وغيره وفيه نظر  
لانهم لا يفتنون بالنفس الجوهر المجرد بل مبدأ الأفعال والحركات المختلفة أو مبدأ الادراك والتعريك الارادي  
(قوله في العضو الذابل) يمكن ان يقال توجد التغذية مع التغذية في العضو الذابل لكن قوة  
التحليل أقوى فلهذا لم يظهر التغذية وقد يستدل على المغايرة بوجود قوة الحياة في الفلك عندهم مع

التغذية) فيه (و) أيضا (في لبنات قوة التغذية مع عدم الحياة) فيه فقد وجد كل واحدة من الحياة وقوة التغذية بدون الأخرى فكانتا متغايرتين قطعا ومن ههنا تبين ان أجناس القوى الموجودة في الحيوانات ثلاثة جنس القوى النفسانية وجنس القوى الطبيعية وجنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند الاطباء والانسان من بينها قوة رابعة يدرك بها المقولات ويتوصل بها الى ما يختص به من الآثار المطلوبة منه (والجواب) عما ذكره ابن سينا (انا لانسلم ان القوة) أى ان قوة الحس والحركة (مفقودة في) العضو (المفلوج) (و) ان قوة التغذية مفقودة في العضو (الذابل لجواز أن يكون الفعل) أى الاحساس والحركة (قد تخلف عنها) أى عن القوة الموجودة فيهما (لمانع) يمنعها عن فعلها

( قوله جلس القوى النفسانية) وهي الحواس العشرة والقوى الحركة التي معدنها الدماغ وجنس القوى الطبيعية وهي قوة التغذية والتنمية التي معدنها السكبد وقوة توليد المثل التي معدنها الاثنين وجنس القوى الحيوانية التي معدنها القلب وهي قوة الحياة واطلاق الجنس عليها اما للازدواج أو لاختلاف أنواعها بحسب اختلاف أنواع الحيوان (قوله كما هو المشهور عند الاطباء) خلافا للفلاسفة الذين لجنس القوى الحيوانية الفالين بانها هي قوة الحس والحركة

انتفاء قوة التغذية والتنمية فيه وفيه ان المتوهم كون حياة الحيوان نفس قوة التغذية وهذا الدليل لا يبطله لجواز ان تكون حياة الفلك مخالفة بالنوع لحياة الحيوان كما هو الظاهر (قوله جلس القوى النفسانية الخ) القوى النفسانية هي المدركة والحركة كما صرح به والنسبة اما الى النفس الحيوانية أو الى النفس الناطقة لكونها في الانسان أكل منها في سائر الحيوانات والقوى الطبيعية قوة التغذية والتنمية ونحوهما والظاهر ان المراد بالقوى القيوة الحيوانية والجمع باعتبار المراد والمناسبة ما قبله قال في شرح المقاصد الاطباء يثبتون جلوسا آخر من القوى يسمونها القوة الحيوانية ويجمعونها مبدأ القوى النفسانية ثم ذكر استدلالهم على ثبوتها بقضية المفلوج والذابل

[ قوله لجواز ان يكون الفعل قد تخلف عنها لمانع ] قيل عليه مراد المستدل ان القوة التي تصدر عنها بالفعل آثار الحياة كحفظ العضو عن النطق مثلا باقية والقوة التي يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية فلا تكون هي بهذا يشعر كلام تلخيص المحصل وحيث لا يتجه جواب المصنف والجواب انه لا يقدح ثبوت قوة أخرى لجواز ان يكون مبدأ جميع تلك الآثار قوة واحدة هي الحياة وقد تعجز عن البعض دون البعض بخصوصية المانع وقد يقال مغايرة المعنى المسمى بالحياة للقوة الباصرة والسماعة وغيرها من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج الى البيان

والحاصل ان المفقود في العضو المفلوج هو الفعل أعني الاحساس والحركة الارادية وذلك لا يدل على ان القوة المتقضية لها مفقودة فيه لجواز ان يكون عدم الفعل لوجود المانع لالعدم المتقضي وكذلك المفقودة في العضو الذابل هو التغذية وليس يلزم من فقدانها فقدان القوة المتقضية لها ( ولا نسلم ) أيضاً ( أن ما هو قوة التغذية في الحي موجود في النبات ) حتى يلزم من مغايرة الحياة لغاذية النبات مغايرتها لغاذية الحيوان وذلك ( لجواز أن تكون قوة التغذية في النبات مخالفة بالحقيقة لها ) أي لقوة التغذية ( في الحي ) وليس يلزم من اشتراك هاتين القوتين في التغذية اشتراكهما في الحقيقة ( اذ قد يشترك المختلفان بالحقيقة في لازم واحد من فعل أو غيره ) المقصد الثاني ( في شرط الحياة ) الحياة عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة وهو جسم ) مركب من العناصر ( له صورة ) نوعية ( مخصوصة ) ولذلك الجسم ( كصفات تتبعها ) أي تتبع ( هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة ) ( من اعتدال ) مزاجي ( خاص وغيره ) فانهم زعموا أنه لا بد في الحياة من جسم مؤلف من العناصر الاربعة

( قوله ولا نسلم ان ما هو قوة التغذية الخ ) في القانون ولو كانت التغذية بما هي قوة مغذية تعد للحس والحركة لكانت النباتات قد تستعد لقبول الحس والحركة انتهى وفي التقييد بقوله بما هي قوة مغذية اشارة الى أن المراد مطلق التغذية وهو القدر المشترك بين الحيوان والنبات فلا ورود للمنع ( قوله أي تتبع هذه الكيفيات ) التي من جملة الحياة فتكون مشروطة بالصورة النوعية المشروطة بالبنية المخصوصة وبهذا ظهر فائدة قوله ولذلك الجسم كصفات تتبعها وان تفسيره بأنه تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة النوعية المخصوصة لغو من الكلام لادخل له في المقصود على انه ليس لها سوى الاعتدال النوعي كيفية تتبع الصورة النوعية اياها فكيف يصح قوله من اعتدال خاص وغيره ( قوله من اعتدال مزاجي ) خص الاعتدال بالمزاجي لان الاعتدال الروحي ليس لذلك الجسم المركب من العناصر بل للروح العاقل من الاخلاط

( قوله فانهم زعموا الخ ) يريد أن الحياة مشروطة بالنسبة لوجين أحدهما من حيث الفاعل فان الحياة تابعة للصورة النوعية المتقضية لها التابعة للاعتدال المزاجي الذي لا يحصل الا بالبنية المخصوصة وثانيهما باعتبار العامل فان الحياة لا تفيض الا على الروح الحيواني المتولد من لطافة الاخلاط التي لا تحصل الا بالبنية

( قوله أي تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة ) المناسب لقوله الآتي حتى يفيض عليه صورة نوعية أن يجعل هذه الكيفيات مفعول تتبع وتلك الصورة فاعلمها لكن الكلام في وجود كيفية غير الاعتدال متبوعة للصورة كما يدل عليه جميع الكيفيات أيضاً ويمكن أن يعكس حديث الفاعلية والفعلية بأن يراد بالتبعية التبعية باعتبار البقاء كما سيحققه فلينأمل

ومن مزاج معتدل مناسب لنوع من الحيوانات حتي يفيض عليه صورة نوعية حيوانية مستتبعة للحياة ولا بد فيها من اعتدال الروح الحيواني المتولد من بخارية الاخلاط الحامل لقوة الحياة الى اعضاء البدن على ما فصل في السكتب الطبية ثم ان بقاء المزاج والروح الحيواني على اعتدالهما المعتبر في بقاء الحياة تابع لتلك الصورة النوعية فاذا تغير المزاج وزال عن الاعتدال بسبب من الاسباب زالت الحياة وانتقضت البنية واضمحلت الصورة كما يشاهد ذلك في الحيوانات بمساعدة التجربة وكذا ( الحياة ) عند المعتزلة ( مشروطة بالبنية المخصوصة ) ( و )

[ قوله المتولدة من بخارية الاخلاط الخ ] أى من صيرورة الاخلاط بخارا فانه جسم لطيف بخاري يتولد من لطائف الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسرى الى البدن في عروق ثابتة من القلب تسمى بالشرايين هذا مجمل ما فصل في السكتب الطبية

[ قوله ثم ان المزاج الخ ] أى بعد فيضان الصورة النوعية الحيوانية على الجسم المركب المعتدل وحصول الاعتدال المزاجي والروحي تابع للصورة النوعية لكونها حافظة لهامدة بقاء المركب فالاعتدال المزاجي متبوع للصورة النوعية في الحدوث تابع لها في البقاء وهذا مراد المصنف من متابعة الاعتدال المزاجي للصورة النوعية المشار اليه بقوله ولذلك الجسم كيفيات تبعها من اعتدال خاص وغيره

[ قوله فاذا تغير المزاج الخ ] عطف على جملة مدخول ان في قوله انه لا بد في الحياة من جسم مركب الى آخره لاعلى قوله ثم ان بقاء المزاج الخ على ما مرهم ( قوله بسبب من الاسباب ) الداخلة أو الخارجة

( قوله زالت الحياة ) لما عرفت من كونها مشروطة باعتدالها وانتقضت البنية لفرق الاجزاء العنصرية المتداخلة الى الانفكاك واضمحلت الصورة النوعية لانتفاء محلها وفيه رد لما في شرح المقاصد من أن زوال الحياة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء

( قوله اعتدال الروح الحيواني ) الروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسرى الى البدن في عروق ثابتة من القلب تسمى بالشرايين ( قوله ان بقاء المزاج الخ ) حاصله أن حصول الاعتدال متبوع للصورة النوعية وبقاؤه تابع لها محفوظ بها اذ هي التي تحفظه بحصيل ما يبق مع ذلك الاعتدال فقيه كما نقل عنه رحمه الله اشارة الى جواب دخله على جعل الاعتدال تابعا للصورة النوعية مع انها لا تفيض الا بعد الاعتدال وفيه تقوية للوجه الثاني الذي ذكرناه في حديث الفاعلية والمفعولية

( قوله فاذا تغير المزاج ) الاسبب لتفريع هذا الكلام على تبعية بقاء المزاج للصورة أن يقل فاذا اضمحلت الصورة تغير المزاج وزال عن الاعتدال فتزول الحياة ( قوله وكذا عند المعتزلة ) دليل الفريقين ما يشاهد من زوال الحياة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء

لكنها عدهم ليست ماذ كرها الحكماء بل (هى مبلغ من الاجزاء) أي الجواهر المفردة (يقوم بها) أي بتلك الاجزاء (تأليف خاص لا يتصور قيام الحياة بدونها) أي بدون تلك الاجزاء مع ذلك التأليف والمراد أن لا يمكن تركيب بدن الحيوان مما هو أقل من تلك الاجزاء وذلك لانهم لا يجوزون قيام الحياة بجوهر واحد (ونحن) معاصر الاشاعرة (لا نشترطها) أي لا نشترط البنية المخصوصة في الحياة (بل نجوز أن يخلق الله تعالى الحياة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تجزي) بوجه من وجوه الانقسام والتجزى (والذي يبطل مذهبهم) أي مذهب الحكماء والمعتزلة في اشتراط البنية المخصوصة (انه) أي الشأن على تقدير الاشتراط (اما أن يقوم بالجزئين معا حياة واحدة فيلزم قيام) العرض (الواحد بالكثير وانه محال) كما مر (واما أن يقوم بكل جزء) منهما (حياة على حدة وحينئذ فلما أن يكون كل واحد) من الجزئين في قيام الحياة به (مشروطا بالآخر ويلزم الدور) لان قيام الحياة بهذا موقوف على قيام الحياة بذلك وبالعكس (أو يكون أحدهما) في قيام الحياة به (مشروطا بالآخر من غير عكس ويلزم الترجيح بلا مرجح) وذلك لان الجزئين أعني الجوهريين متفقان في الحقيقة وكذلك الحيانان متماثلتان فالتوقف من أحد الجانبين تحكم بحث (أولا يكون شيء منهما) في قيام الحياة به (مشروطا بالآخر وهو المطلوب) أعني اشتراط الحياة بالبنية (والجواب) عن هذا الاستدلال (انك) ان أردت بقيام حياة واحدة بالجزئين معا انها تقوم بكل واحد منهما فذلك مما لا شك في استحالة لكن ههنا قسم آخر وهو أن تقوم الحياة الواحدة بمجموعهما من حيث هو مجموع وان أردت به ما يتناول هذا

(قوله لان الجزئين أعني الجوهريين الخ) يعني أن قيام الحياة لكونها عرضاً يستدعى الجوهر لتقوم به والجزآن لكونهما جوهرين متفقان في حقيقة الجوهرية وكذا الحيانان فلا اشتراط من أحد الجانبين تحكم فلا يرد ما يتوهم من أن القول بالجواهر الفردة ونحوه افرادها هو مذهب الاشاعرة فلا يرد الإبطال المذكور لأعلى مذهب الحكماء ولا على مذهب المعتزلة

وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو بشدة ربط يمنع نفوذه ورد بأن غايته الدوران وهو لا يقتضي الاشتراط بحيث يتمتع بدون تلك الامور (قوله متفقان في الحقيقة) قبل الاولى أن يقال لان الجزئين متساويان في كونهما جزئين من تلك البنية الخ من غير تعرض لاتفاقهما في الحقيقة اذ الاتفاق في الحقيقة مذهب المتكلمين وقد صرح بان هذا إبطال لمذهبهم



يسم أيضاً فاستحالته ممنوعة فإن العرض الواحد يصبح قيامه بمحل منقسم فينقسم بانقسامه  
 ان كان حلوله فيه سرياناً والا فلا وأيضاً ( قد عرفت مراراً أن دور المعية ليس باطلاً )  
 فنختار ههنا أن قيام الحياة بكل من الجزئين يستلزم قيامها بالآخر فهما مثلاً زمان بينهما  
 معية لا تقدم فلا محذور على أنا نقول قيام الحياة بكل جزء مشروط بانضمام الجزء الآخر  
 اليه لا بقيام الحياة بالآخر فلا دور أصلاً ولنا أن نختار الاشتراط من أحد الجانبين فقط  
 ( وحكاية الترجيح بلا مرجح كما قد علمته في الاولوية فانه ) يقال ههنا أيضاً ( ان أريد ) أنه  
 لا رجحان في شيء من الجانبين ( في نفس الامر منع ) اذ يجوز أن يكون هناك رجحان  
 ناثي اما من أحد الجزئين أو من احدهما الحياتين أو من خارج ولا نعلمه (أو) لا رجحان  
 ( عندنا لم يفد ) لان عدم العلم بشيء لا يستلزم عدمه في نفسه فان قيل اذا كان الاشتراط من  
 أحد الجانبين فقط لزم قيام الحياة بالجزء الآخر من غير اشتراط البنية وهو المطلوب قلنا قيام  
 الحياة باحد الجزئين وان كان مشروطاً بقيامها بالآخر من دون عكس لكن قيامها بالجزء  
 الآخر مشروط بانضمام الجزء الاول اليه وهو المقصود بالبنية وتحقيقه مامراً آنفاً بالمقصود  
 الثالث ( فيما يقابل الحياة ) الموت عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حياً ( والظاهر أن يقال  
 عدم الحياة عما اتصف بها وعلى التفسيرين فالتقابل بين الحياة والموت تقابل الملكة والعدم

( قوله عما من شأنه أن يكون حياً ) أى شأن شخصه أو نوعه أو جلسه على ما هو معنى العدم والملكية  
 الحقيقية كما يقتضيه ظاهر قوله تعالى \* وكنتم أمواتاً فأحياكم \* وقوله تعالى \* وآية لهم الارض الميتة  
 أحييناها \* الى غير ذلك

( قوله والظاهر أن يقال الخ ) لان المتبادر الى الفهم من الموت زوال الحياة وبدل عليه قوله تعالى  
 \* كل نفس ذائقة الموت

( قوله وعلى التفسيرين الخ ) لاعتبار قابلية المحل

( قوله الموت عدم الحياة ) فيه بحث وهو أن المعنى اللسبي لاسم العدمي صورته محال كما ذكره في  
 الفتوحات وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يؤتى بالموت يوم القيامة في صورة كبش أملح فيذبح  
 فلو كان الموت عدم الحياة لزم مما ذكر في الحديث وجود المحال

( قوله والظاهر ان يقال الخ ) هذا التفسير منقوض بقوله تعالى \* وكنتم أمواتاً فأحياكم \* وقوله  
 تعالى \* لنحيي به بلدة ميتاً \* والاصل الحقيقة فلا يصار الى الاستعارة باعتبار اشتراك الجماد وما من  
 شأنه الحياة في ان لاروح ولا احساس وأنت خير بأن النقص بالآية الثانية نجه على كلا التفسيرين وان  
 المصير الى الجواز متعين

(وقيل) الموت (كيفية وجودية يخلقها الله تعالى في الحى فهو ضدها لقوله تعالى خلق الموت والخلق) لكونه بمعنى الایجاد (لا يتصور الا فيماله وجود والجواب أن الخلق) ههنا معناه (التقدير) دون الایجاد وتقدير الامور العدمية جائز كتقدير الوجودات

(قوله التقدير) ولك أن تقول ان الخلق ههنا بمعنى الایجاد بالوجود الرباطي لا بالوجود المحمولي فلا يضر كونه عدمياً لانه من الاعدام العادية في محله وما قيل انه على حذف المضاف أي أسباب الموت فيرده ترتب قوله \* ليلوكم أيكم أحسن عملاً \*

(قوله معناه التقدير) ولو سلم ان معناه الایجاد فليحمل على حذف المضاف أي أسباب الموت وهذا القدر من الاحتمال يكفي في دفع الاحتجاج وما قيل من ان الموت من الاعدام المتجددة كالعمى فلا خير لو اريد احداث نفس الموت فان اريد به ابداء وجه آخر للمجاز فليس كلاماً معتداً به وان اريد انه لا احتياج الى المجاز فليس بشئ لان مبنى الاستدلال ان الخلق هو الاحداث بمعنى الایجاد فكون الموت من الاعدام المتجددة لا يفيد

تم الجزء الخامس من كتاب المواظف  
\* ويليه الجزء السادس أوله النوع الثاني \*





فهرست الجزء الخامس من المواضع

صحيفة	صحيفة
١٨١ المقصد الثاني في الرطوبة واليبوسة	٢ الموقف الثالث في الاعراض وفيه
١٩١ المقصد الثالث في الاعتماد	مقدمة ومراصد
٢٣٠ المقصد الرابع ٢٣١ المقصد الخامس	٢ المقدمة في تقسيم الصفات
٢٣٤ القسم الاول في الالوان وفيه مقاصد ثلاثة	٦ المرصد الاول في أنحائه الكلية وفيه مقاصد
٢٣٤ المقصد الاول ٢٤٢ المقصد الثاني	٦ المقصد الاول في تعريف العرض
٢٤٤ المقصد الثالث	١١ المقصد الثاني ١٣ المقصد الثالث
٢٤٧ القسم الثاني وفيه مقاصد	٢٧ المقصد الرابع ٢٧ المقصد الخامس
٢٤٧ المقصد الاول ٢٥٣ المقصد الثاني	٣٢ المقصد السادس ٣٧ المقصد السابع
٢٥٥ المقصد الثالث ٢٥٦ المقصد الرابع	٥١ المقصد الثامن العرض
النوع الثالث وفيه مقاصد	٥٥ المرصد الثاني في الكم وفيه مقاصد
٢٥٧ المقصد الاول	٥٦ المقصد الاول الكم له خواص
٢٦٠ المقصد الثاني ٢٦٣ المقصد الثالث	٦١ المقصد الثاني في أقسامه
٢٦٨ القسم الثاني في الحروف وفيه مقاصد	٦٤ المقصد الثالث
٢٦٨ المقصد الاول	٦٨ المقصد الرابع ٦٩ المقصد الخامس
٢٧١ المقصد الثاني	٧٥ المقصد السادس ٧٥ المقصد السابع
٢٧٣ المقصد الثالث	١٠٣ المقصد الثامن
٢٧٤ المقصد الرابع	١١٤ المقصد التاسع في المكان
٢٨٥ الفصل الثاني وفيه مقاصد	١٦٢ المرصد الثالث في الكفيات وفيه
٢٨٨ المقصد الاول	مقدمه وفصول أربعة
٢٩٠ المقصد الثاني	١٦٢ المقصد في تعريفه وأقسامه
٢٩٤ المقصد الثالث	١٦٥ الفصل الاول في الكفيات المحسوسة
تمت الفهرست	١٧١ المقصد الاول في الحرارة



الجزء السادس من

# كتاب

المواقف تأليف الامام الاجل الفاضل عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد  
لايجي بشرحه للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفي سنة  
٨١٦ مع حاشيتين جليلتين عليه احدهما لعبد الحكيم السبائكوتي والثانية  
للمولى حسن جابي بن محمد شاه الفناري رحم الله الجميع وأنزلهم من منازل  
كرمه المكان الرفيع

(تنبيه) قد جعلنا في أعلى الصحيفة المواقف بشرحها ودونها حاشية عبد الحكيم السبائكوتي  
ودونها حاشية حسن جابي مفصلاً بين كل واحد منها بجدول فاذا انفردت إحدى  
الحاشيتين في صحيفة نهنا على ذلك

عن تجميع المحققين الذين سألوا

الطبعة الأولى على نفقة

الحاج محمد فندي نسائي المغربي البوسني

سنة ١٣٢٥ هـ و ١٩٠٧ م

بمطبعة السعدية بجوار محاطة مقبر

« لصاحبها محمد اسماعيل »

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## ﴿النوع الثاني﴾

من الانواع الخمسة ( العلم وفيه مقاصد ) ستة عشر ﴿ المقصد الاول ﴾ العلم لا بد فيه من اضافة ( أي نسبة مخصوصة ) بين العالم والمعلوم ) بهايكون العالم عالماً بذلك المعلوم والمعلوم معلوماً لذلك العالم ( وهو ) أي ما ذكرناه من الاضافة والنسبة هو ( الذي نسميه ) نحن معاشر المتكلمين ( التعلق ) فهذا الامر المسمى بالتعلق لا بد منه في كون الشيء عالماً بآخر ( ولم يثبت غيره بدليل ) فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه ( وقيل هو ) أي العلم ( صفة ) حقيقة ( ذات تعلق ) والقائل به جماعة من الاشاعرة وهم الذين عرفوه بأنه صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض وقد عرفت أنه المختار من تعريفاته عند المصنف فلا تغفل وعلى قول هؤلاء ( فثمة أمران هما العلم ) وهو تلك الصفة ( والعالمية ) أي ذلك التعلق ( وأثبت القاضي ) الباقلاني العلم

( قوله العلم لا بد فيه الخ ) فانا اذا أدركنا شيئاً فلا خفاء في انه يحصل لنا حال يكاد يشهد الفطرة بأنها بمحصل أمر لم يكن لازوال أمر كان وما ذاك الا تميز لذلك الشيء وظهوره فهذا القدر ضروري وأما ماسواه فأمري يحتاج الى دليل وهو الذي يعبر عنه بالاضافة والتعلق فان قلت التعلق انما يتصور بين الشيئين وذلك في المحققات قلت التعلق العالمي يكفيه التعدد والتشكك في المفهومات في أنفسها ولا يستدعي الثبوت في الخارج أو الذهن

( قوله وقد عرفت انه المختار الخ ) لانه المذهب المختار فلا تغفل عن الفرق بينهما ولا يتوهم المناقاة بين قوله قيل ولا بين ماسبق من قوله وهو المختار فان المختار من التعريفات ما يكون بريئاً عن الخلل سواء كان مبنياً على المذهب المختار أولاً

( قوله وقد عرفت انه المختار من تعريفاته عند المصنف ) كأنه اشارة الى الاعتراض على المصنف حيث يدل ما اختاره في صدر الكتاب على ان العلم عنده صفة ذات تعلق وقوله هننا ولم يثبت غيره بدليل يدل على ان المختار عنده كون العلم نفس التعلق ( قوله أي ذلك التعلق ) فسر به اشارة الى انه لم يرد بالعالمية الحال بل نفس التعلق لان هذا ليس



الذي هو صفة موجودة والعالمية التي هي من قبيل الاحوال عنده وأثبت (معهما تعلقا فاما للعلم فقط أو للعالمية فقط فهنا ثلاثة أمور) العلم والعالمية والتعلق الثابت لاحدهما (واما لهما معا فهنا أربعة أمور) العلم والعالمية والتعلق الثابت لهما (وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهني) أي الموجود الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة وارادوا به أنه الصورة الحاصلة على ما صرح به بعضهم ويدل عليه أنهم جعلوا العلم من مقولة الكيف ومع ذلك عرفوه بحصول الصورة ولا شبهة في أن الحصول ليس من هذه المقولة وانما ذهبوا الى أن العلم هو الوجود الذهني (اذ قد يعقل ما هو نفي محض وعدم صرف في الخارج) بحسب الخارج كالممتنعات وكثير من الممكنات كبعض الاشكال الهندسية ألا ترى أننا نحكم عايتها ولا يمكن ذلك الا بتعلقها ولا شبهة أيضاً في أن بين العاقل والمقول تعلقا مخصوصا كما مر (والتعلق انما يتصور بين شيئين) تمايزين ولا تمايز الا بأن يكون لكل منهما ثبوت في الجملة واذ لا ثبوت للمعلوم ههنا في الخارج (فاذا لاحقيقة له الا الامر الموجود في الذهن وهو أي ذلك الامر الموجود في الذهن هو (العلم) وأما التعلق المذكور فأمر خارج عن حقيقة العلم لازم لهما (و هو (المعلوم) أيضاً فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار واذا كان العلم بالمعدومات الخارجية على هذه

[قوله ولا تمايز الخ] لانه صفة ثبوتية يقتضى ثبوت المثبت له وللمناقشة فيه مجال  
[قوله فاذا لاحقيقة له] أي لاهمية ثابتة لذلك النفي الصرف الا الامر الموجود في الذهن اذ لا ثبوت الا في الخارج أو في الذهن  
[قوله هو العلم] فيه ان ما تقدم انما يدل على انه لا بد في العلم من أمر موجود في الذهن وأما انه هو العلم فكلا فلا بد من ضم مقدمة وهي أن التعلق ليس بعلم لان العلم بوصف بالمطابقة واللامطابقة والتعلق لا بوصف بهما فاذا العلم هو ذلك الامر الموجود اذ لا ثالث ههنا  
[قوله علم] موجود بوجود أصلي كسائر الكيفيات النفسانية يترتب عليه الآثار في الخارج ككون

قول أصحاب الاحوال

(قوله ولا تمايز الا بأن يكون الخ) قيل مذهب الحكماء ان لكل حادث وجوداً اما في الخارج أو في الذهن فله قبل وجوده معدات متعاقبة تقربه الى الوجود على مراتب متفاوتة فلولا انه يمتاز عما عداه في تلك الحالة التي هي حالة العدم المحض كيف نعقل ان المعد قرب اياه دون غيره وما يوجد بعد تمام المعدات هو دون غيره وقد مر معنا في بحث الوجود ما يقتضى به عن امثال هذه الاعتراضات فليرجع اليه (قوله فالعلم والمعلوم متحدان بالذات الخ) فيه بحث اما أولاً فلان العلم عرض من مقولة الكيف

الحالة وجب أن يكون العلم بسائر المعلومات كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعية (ثم) ان الامر الموجود في الذهن (قد يطابقه أمر في الخارج) بأن تكون تلك الماهية التي اتصفت بالوجود الذهني متصفة بالوجود الخارجي أيضاً (وقد لا يطابقه) بأن لا تكون

محله عالماً مثلاً وعرض وكيف وباعتبار نفسه من حيث هو معلوم موجود بوجود ظلي اذا قيس الى الوجود الخارجي فقد يكون جوهرًا وقد يكون عرضًا ولا منافاة بين كون شيء واحد جوهرًا وعرضًا بالاعتبارين فتدبر فانه من المزالق

كما سبق والماهية المعلومة لا يلزم ان تكون عرضاً واذا كانت عرضاً لا يلزم ان تكون موافقة للعلم في المقولة فيمتنع اتحادهما لانه يلزم منه كون الشيء جوهرًا أو عرضاً معاً أو عرضاً من مقولتين وكلاهما محالان فان قيل المحال كون الشيء جوهرًا وعرضاً معاً أو عرضاً من مقولتين من جهة واحدة وههنا لا يلزم ذلك فان المعلوم عرض من جهة قيامه بالموضوع الذي هو النفس وجوهر من حيث انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع ولا منافاة في هذا ولا فيما اذا كان بالاعتبار الاول من مقولة من الاعراض وباعتبار آخر من اخري منها فلا محذور قلنا المعتبر في كون الشيء جوهرًا أو عرضًا وجوده الخارجي كما يتبادر من اطلاق لفظ الوجود ولا نزاع لاحد في ذلك والا لزم ان يكون الواجب تعالي عرضاً من وجه ولا يقول به أحد وأما ثانياً فلان العلم من الاعراض النفسانية كما اعترفوا به فيكون موجوداً بوجود أصيل قائماً بالنفس موجباً لانصاف النفس به وكون محله النفس لا يوجب ان يكون وجوده ذهنياً ولا ينافي ان يكون خارجياً أصيلاً لما علمت من معناه فان جميع الكيفيات النفسانية مثل القدرة ونحوها وان كان محلها النفس لكنها موجودات خارجية والماهية لكونها معلومة غير موجودة في النفس بوجود أصيل بل بوجود ظلي عندهم غير موجب لانصاف النفس بها فكيف يكون احدهما الآخر وانما قلنا الماهية لكونها معلومة غير موجودة بوجود أصيل اذ لو كانت موجودة به لزم ان يكون صور المعدومات والممتنعات من قبيل الموجودات الخارجية فتكون ماهياتها متصفة بالوجود الخارجي والفرق الاعتباري لا يجدي لان كون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً في حالة واحدة ولو كان بحسب الاعتبار لا يعقل فان قلت يكفى في وجود العلم انصاف طبيعته به في ضمن بعض افرادها كصور الموجودات قلت الفرق بين افرادها وجوداً وعدمها تحكم يأباه الوجدان الصحيح على ان اطلاقاتهم تدل على قولهم بوجود جميع افراد العلم (قوله اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعية) فيه ايماء الى أن العلم طبيعة نوعية وقد سبق منه في المرصد الثاني من الموقف الاول منع كون العلم ذاتياً لما تحته فضلاً عن النوعية فكأنه سكوت ههنا عن المنع اعتماداً على ما سبق أو على كون الماهية النوعية للعلوم عين طبيعة العلم ولا شك في بعده والانظر ما قالوا من أن الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بوجود وعلمنا بعدم فاذا كان أحدهما بالانطباع كان الآخر كذلك وأما حديث حجة الوجدان فقد مر تحقيقه فيما سبق

(قوله متصفة بالوجود الخارجي) اذا حكم على مفهوم كلي بأنه موجود في الخارج أو ليس بوجود فيه كان

تلك الماهية موجودة في الخارج (وبهذا الاعتبار) أى باعتبار المطابقة (تلقفه) أى ذلك الموجود الذهني (الاحكام الخارجية) من السواد والبياض والحركة والسكون ونظائرها فان الماهية اذا وجدت في الخارج لم تخل من أمور تعرض لها بحسب هذا الوجود وتختص به فلا تكون عارضة لها حال كونها موجودة في الذهن ويحتمل أن يراد بهذا الاعتبار المطابقة واللا مطابقة على معنى أن الموجود الذهني بمجرد حصوله فيه ملحوظ من حيث هو وهو من هذه الحيثية يجوز أن يكون له مطابق في الخارج وأن لا يكون ويمكن للعقل أن يجري عليه أحكاما خارجية صادقة أو كاذبة وهذا الاحتمال أنسب بقوله (وأما من حيث هو موجود) في الذهن (فلا حكم له) أي لا يمكن للعقل أن يحكم عليه من هذه الحيثية (الا بأن يتصور مرة ثانية من

[قوله أى باعتبار المطابقة] أى باعتبار انه موجود في الخارج

[قوله فان الماهية الخ] فعلى هذا التوجيه اللحق بمعنى العروض والاحكام الخارجية بمعنى المحمولات التي تنصف بها الاشياء في الخارج وهو الظاهر المتبادر من العبارة ولذا قدمه وعلى التوجيه الثاني يكون اللحق عبارة عن اجراء العقل عليه تلك المحمولات سواء كانت صادقة أو كاذبة يعنى باعتبار صحة اتصافه بالمطابقة واللا مطابقة وهو اعتباره من حيث هو فان الماهية لا بشرط شئ يمكن أن يوجد وان لا يوجد يمكن للعقل اجراء المحمولات الخارجية عليها صادقة كانت أو كاذبة بعد الاجراء وهذا التوجيه وان كان صرفاً للحقوق عن المعنى المتبادر لكنه أنسب بقوله وأما من حيث هو موجود في الذهن فلا حكم له اذ معناه لا يمكن للعقل أن يجري عليه حكماً لانه لا يعرض له حكم فان الامر الموجود في الذهن له عوارض ذهنية وان لم يحكم العقل بها عليه مرة وقوله ومحصول الكلام أى على التوجيه الثاني

[قوله ويمكن للعقل الخ] وذلك لان المحكوم عليه بالاحكام الخارجية الماهية لا بشرط شئ وهي ملحوظة قصداً فيمكن الحكم عليه بها وان كان عروض تلك العوارض باعتبار الوجود الخارجي [قوله الا بأن يتصور مرة ثانية الخ] لان المحكوم عليه الموجود الذهني من حيث وجوده فيه وحكم العقل على شئ باعتبار من الاعتبارات فرع تصوره بذلك الاعتبار قصداً لان النفس مجبول على أن لا يحكم على شئ الا بعد تصوره ذلك الشئ قصداً

ذلك حكماً على ما صدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه ان الموجود في الخارج هو الاشخاص لا المفهوم الكلى (قوله ويمكن للعقل ان يجري عليه أحكاماً خارجية) فالانسب ان الاحكام في عبارة المصنف على هذا التوجيه بمعناها الظاهر ووصفها بالخارجية باعتبار تعلقها بالمحمولات التي تعرض باعتبار الوجود الخارجي وباعتبار الوجود الخارجي وأما على التوجيه الاول فبمعنى المحكوم به وهي الاحوال التي تكون لها في الخارج

(قوله وهذا الاحتمال أنسب بقوله الخ) وجه الاسمية ان الحكم في هذا القول بمعنى حكم العقل

حيث أنه في الذهن فيحكم عليه بأحكام آخر) مخالفة للأحكام الخارجية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية الى غير ذلك من أشباهها (ويسمى مثل ذلك معقولات ثانية) ومحصل الكلام أن الماهية اذا وجدت في الذهن كانت ملحوظة في نفسها وصالحة لان يحكم عليها بأمور لا تعرض لها الا في الخارج وهي السمة بالعوارض الخارجية وغير صالحة لان يحكم عليها بأمور لا تعرض لها الا في الذهن بل لا بد لهذا الحكم من تصورهما مرة ثانية ليلاحظ عروض هذه العوارض لها فيحكم بها عليها واما لوازم الماهية من حيث هي هي عارضة لها

[قوله وصالحة لان يحكم عليها الخ] لما عرفت أن المحكوم عليه بهامى الماهية لا بشرط شيء وهي ملحوظة قصدا وان كان في عروضها مدخل للوجود الخارجي ألا يرى أن الحكم في الانسان كاتب على الانسان من حيث هو لا الانسان الموجود في الخارج وان كان اتصافه به مشروطاً بوجوده بخلاف العوارض الذهنية فإن المحكوم عليه بها هو الموجود الذهني من حيث وجوده فيه فلا يمكن الحكم بها فيه الا بعد ملاحظته قصداً من حيث أنه موجود في الذهن فتدبر فانه السر في الفرق بينهما فقد زل فيه أقدام بعض الناظرين

[قوله وأما لوازم الخ] اختار لفظ اللوازم وان كان الظاهر عوارض الماهية اشارة الى انها لا تكون مفارقة

[قوله عارضة لها في الوجودين] المحققين أو المقدرين فيدخل فيه لوازم الماهية التي لا وجود لها أصلاً

قطعاً لحسن المقابلة يقتضي ان يكون الحكم فيما سبق بمعناه أيضاً وقد عرفت من السياق ان حمل الحكم على حكم العقل انما يناسب الاحتمال الثاني فتأمل

[قوله ومحصل الكلام ان الماهية الخ] فان قلت ما السرفى ان الماهية اذا حكم عليها بالواحق الذهنية تحتاج الى ملاحظتها ثانياً واذا حكم عليها بالواحق الخارجية لم يحتاج اليها بل يكفي ملاحظتها ابتداء من حيث هي قلت السرفيه ان الحكم على الشيء يستدعي التوجه اليه وملاحظته قصداً فاذا جردت الماهية عن الشخصات وحصلت في الذهن كانت مرآة يشاهد بها الهويات وكان المتوجه اليه حينئذ تلك الهويات فيمكن الحكم عليها بالواحق الخارجية التي تعرض لها ولا يمكن في هذه الملاحظة ان يحكم على نفس الماهية بشيء لانها ملحوظة تبعاً وهذا كما انك اذا نظرت الى المرأة لتعرف حال المرئي أمكنك الحكم عليه بأنه حسن أو قبيح ولا يمكنك ان تحكم حينئذ على المرأة بأنها مستوية الاجزاء أو فيها حشويات أو نحوها بل يحتاج بهذا الحكم الى توجه مستأنف الى المرأة نفسها وهذا ظاهر بالوجدان وبهذا التحقيق يظهر أن الواجب في الحكم بالواحق الذهنية تصور الحاصل في الذهن مرة ثانية مطلقاً وأما تصوره من حيث انه في الذهن فالظاهر انه بطريق الاولوية بناء على ان هذه الهيئة منشأ عروض المحكوم به ثم هذه الاولوية بالنظر الى الاغلب لانها في الحكم بالمعقولات الثانية التي هي غير الوجود وأما في الحكم

في الوجودين فيصح ان يحكم بها عليها في كل واحدة من الملاحظتين وانما سميت العوارض  
الذهنية معقولات ثالية لأنها في الدرجة الثانية من التعقل واعلم أن الماهية الموجودة في  
الذهن اذا أخذت من هي ذهنية كانت متمتعة بالحصول في الخارج سواء كانت تلك الصورة  
الذهنية مأخوذة من الممتنع أو من الممكن وأما اذا نظر اليها من حيث هي مع قطع النظر  
عن اعتبار كونها ذهنية فقد تكون متمتعة وقد لا تكون الا أن الحكم بامتناعها أو امكانها  
لا يمكن الا حال وجودها في الذهن (وقال المتكلمون هو) أي كون العلم عبارة عن  
الوجود الذهني (باطل لوجهين الاول لو كان التعقل بحصول ماهية المعقول) في ذهن  
العاقل (فن عقل السواد والبياض) وحكم بتضادهما (يكون قد حصل في ذهنه السواد  
والبياض فيكون الذهن أسود وأبيض) اذ لا معنى للأسود والابيض الا ما حصل فيه  
ماهية السواد والبياض لكنه باطل قطعاً لان هذه الصفات منتفية عنه (وأيضاً يجتمع  
الضدان) في محل واحد وهو سفسطة \* الوجه (الثاني حصول ماهية الجبل والسماء في  
ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة) ونجوز مكاررة محضة

في كل واحدة من الملاحظتين لان المحكوم عليه بها هو نفس الماهية وهو ملحوظ قصداً في كل  
واحدة منهما

(قوله في الدرجة الثانية) لاني الدرجة الاولى سواء كانت في الثانية أو الثالثة أو غيرها  
(قوله واعلم الخ) فائدة جلية أخذها الشارح قدس سره من المباحث المشرقية وهي أن المعارض الواحد  
بالنسبة الي الشيء الواحد يجوز أن يكون من العوارض الذهنية وأن يكون من عوارض الماهية من حيث  
هو لكن باعتبارين وأن يكون الحكم بعروضه له حال وجوده في الذهن فقط وان لم يكن بشرط  
وجوده فيه فتدبر

(قوله معلوم الانتفاء بالضرورة) لانه ان كان في النفس الناطقة فالامتناع حصول المسادي في المجرد

به فلا بد ان يلاحظ العقل الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم مطلقاً أي سواء كان  
ذهنياً أو خارجياً فانها وان كانت موجودة في الذهن لكن للعقل ان يأخذها غير مقيدة بهذا الوجود  
وينسب اليها الوجود كما حققه في حواشي التجريد وأن كان المقام لا يخلو عن نوع اشكال

(قوله كانت متمتعة بالحصول في الخارج) لأنها من تلك الهيئتين متشخصة بتشخص ذهني فاذا وجدت  
في خارج الذهن انعدم ذلك التشخص لانعدام علة تشخصه ولظيره بعينه عدم جواز انتقال العرض من  
محل الى محل وقد سبق تحقيقه

(قوله معلوم الانتفاء بالضرورة) اذا انطباع العظيم في الصغير بدبي البطالان وقد يقال هذا متعوض

( وجواب ) الوجه ( الاول ) أنه انما يلزم كون الذهن أبيض وأسود لو حصل فيه هوية السواد والبياض ( أي ماهيتهما الموجودة بالوجود العيني المسمى بالوجود الخارجى الذى هو مصدر الآثار الخارجية ومظهر الاحكام ) ( لا ماهيتهما ) الموجودة بالوجود الظلى المسمى بالوجود الذهنى ( اذ قد علمت ) فى مباحث الوجود الذهنى ( أنه لا معنى للماهية الا الصورة العقلية ) المتصفة بوجود غير أصيل ( و ) علمت أيضاً ( أنها ) أى الصورة العقلية ( مخالفة للهويات الخارجية ) المتصفة بوجودات أصيلة ( فى اللوازم ) التى تكون للموجود الخارجى باعتبار خصوصية مدخل فيها ( كما تنبئت له من قبل ) وكون المحل أسود وأبيض وكذلك التضاد من قبيل ما للوجود الخارجى مدخل فيه فلا يلزم اتصاف الذهن بما هو متنف عنه قطما ولا اجتماع الضدين ( و ) جواب الوجه ( الثانى ) أن الممتنع حصول هوية الجبل والسماء فى ذهنا فان هذه الهوية هى المتصفة بالمعظم

وان كان فى الآلة الجسمانية فلا ممتنع حصول الكبير فى الصغير فان قلت انما يمتنع ذلك اذا كان العظيم بعظمه حاصل فيه وأما اذا كان حصوله فيه بان يحصل فيه صورة مخصوصة يكون لها مناسبة مخصوصة بها يكون مرآة لمشاهدته فكلا كما نأخذ صورة الفيل فى حبة من نخاس قلت فيه اعتراف بان ليس الحاصل فيه ماهية الجبل وهو المطلوب وبهذا ظهر الجواب عما قيل أنه ينطبع فى المرآة مع صغرها صورة الجبل والسماء على أن الانطباع فيها ممنوع

( قوله وجواب الاول الخ ) وقد يجاب بالفرق بين الحصول فى الذهن والحصول فى المحل بان الاول ظرفى والثانى اتصافى وليس بشئ لان حصول الصورة فى الذهن يوجب الاتصاف بكونه عالماً نعم يتم ذلك لو كان العلم غير الصورة الحاصلة

( قوله وجواب الوجه الثانى الخ ) خلاصة الجوابين الفرق بين الوجودين الخارجى والظلى بان يترتب الآثار من التضاد والعظم والصغر والاتصاف بما هو مسلوب عن الذهن مخصوص بالوجود الخارجى وما قيل ان هذا الجواب لا يجرى لو أورد الاشكال بلوازم الماهية فمدفوع بان المراد بالوجود الخارجى الاصيل

بالمرآة فانه ينطبع فيها قريب من نصف كرة العالم فلا يسمع دعوى الضرورة فى بطلانه ويجاب بمنع انطباع المرئى فى المرآة بل الرؤية بها بطريق الانعكاس والدليل عليه ان من رأى صورة شئ واقع فى مقابلة المرآة فى موضع معين منها ثم انتقل الرائي من مكانه الى مكان آخر من غير انتقال من المرآة وما وقع فى مقابلتها يرى تلك الصورة فى موضع آخر من المرآة ولو كانت الصورة منطبعة لاستحال ذلك [ قوله وجواب الوجه الاول ] قد عرفت فى بحث الوجود الذهنى ما فى هذا الجواب فارجع اليه [ قوله ولا معنى للماهية الا الصورة العقلية ] أى لا معنى لها فى هذا المقام الا تلك فلا يكون هذا

المعصر مخالفاً لما سيحجى من ان الماهية تطلق بالاشتراك على معينين

المانع من الحصول في أذهاننا (لما هيتهما) اذ ليس فيها ما يمنع من حصولها فيها (وهذا) الذي ذكره المتكلمون في هاتين الشبهتين (غلط والع من جهة اشتراك اللفظ فان الماهية) أى لفظها (تطلق على الامر المعقول الذي هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني (وعلى ما يطابقه) أي يطابق ذلك الامر المعقول وهو الموجود الخارجي (فظناً أمراً واحداً) وبني عليه اشتراكهما في الاحكام كلها وقد تبين لك فساد ذلك الظن (وربما جعلوه) أي الحكماء العلم (أمراً) عدمياً فقالوا هو تجرد العالم والمعلوم من المادة) ورد بأنه يلزم منه أن يكون كل شخص انساني عالماً بجميع المجردات فان النفس الانسانية مجردة عندهم وأقرب من هذا ما قيل ان العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها ولا بأس بخروج ادراكات الحواس عن تعريف العلم لان الكلام في التعلقات دون الاحساسات كما دل عليه المباحث السابقة قال الامام الرازي في المباحث المشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا في حقيقة العلم

ولاشك أن لوازم الماهية لها وجود أصلي ترتب عليه الآثار ووجود ظلي فيجري الفرق بين الوجودين فيها أيضاً

(قوله وأقرب من هذا) أى من قولهم وهو تجرد العالم والمعلوم لاختصاص كل منهما بالتمتع الا انه على الاول عديم وعلى الثاني وجودي بخلاف ماس من انه الموجود الذهني فانه شامل الانواع الاربعه للعالم (قوله المباحث السابقة) في جواب احتجاج المتكلمين المشتملة على الفرق بين الهوية والماهية وانها عبارة عن الصورة المعقولة

[ قوله واقع من جهة اشتراك اللفظ ] ويحتمل ان يكون منشأ الغلط توهم كون الماهية بالمعنى الاول منشأً لمروض العوارض مطلقاً سواء كانت خارجية أو غيرها (قوله فقالوا هو تجرد العالم والمعلوم) فيه دور ظاهر يمكن أن يدفع بما ذكرناه في تعريف العلم من الموقف الاول

(قوله ورد بأنه يلزم الخ) قد يحاج بأن مرادهم أن العلم هو التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم عند تجردهما ولا يخفى ان فهمه من عبارة التعريف بعيد وأقرب منه أن يقال المراد انه تجردهما حالة التعلق والاضافة اذ بدونه لا يطلق العالم والمعلوم

(قوله كما دل عليه المباحث السابقة) وهي المباحث المتعلقة بابطال الوجود الذهني التي أوردها المتكلمون وافراد مباحث المحسوسات من مباحث العلم يدل على ذلك أيضاً

(قوله قال الامام الرازي في المباحث المشرقية الخ) قيل ان كانت هذه الكلمات من الشيخ تعبيرات عما عنده تبين انه في حيرة من حقيقة العلم لكن يحتمل أن يكون مراده بإيرادها الاشارة الى اختلاف

فحيث بين أن كون الباري عقلاً وعاقلاً ومعقولاً لا يقتضى كثرة في ذاته فسر العلم بالتجرد عن المادة وحيث قيد اندراج العلم في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض جملة عبارة عن صفة ذات إضافة وحيث ذكر أن تعقل الشيء لذاته ولنفي ذاته

(قوله فسر العلم بالتجرد عن المادة) في الشفاء الواجب لذاته عقل محض لانه ذات مفارقة عن المادة من كل وجه وقد عرفت أن السبب في أن لا يعقل الشيء هو المادة وعلاقتها لا وجوده وأما الوجود الصوري فهو الوجود العقلي وهو الوجود الذي اذا تقرر في شيء صار للشيء به عقل والذي يحتمل بنيله هو عقل بالقوة والذي ناله بالفعل هو عقل بالفعل على سبيل الاستكمال والذي هو له ذاته هو عقل بذاته وكذلك هو معقول محض لان المانع للشيء أن يكون معقولاً هو أن يكون في مادة وعلاقتها وهو المانع من أن يكون عقلاً وقد تبين لك هذا فالتبصر من المادة والعلائق المتحقق الوجود المفارق وهو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو أيضاً معقول بذاته فهو معقول ذاته فذاته عقل ومعقول وعاقل لا أن هناك أشياء متكررة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته انتهى ولا يخفى على المنصف انه كلام ينادي بأعلى صوته بأن التجرد شرط للتعقل وأن المادة ولواحقها مانع له وان العقل هو الهوية المجردة

(قوله اندراج العلم) أى العلم الحاصولى

(قوله جملة عبارة عن صفة ذات إضافة) ان أراد بالصفة الصورة المجردة فهو حق فانه بين الشيخ في منعلق الشفاء في فصل حل شك متعلق بمداخلة أنواع من الكيف كالعلم لانواع المضاف بما لا مزيد عليه ان العلم عبارة عن صورة مجردة عن المادة مطابقة لامور من خارج وانه ليس من المضاف الاعلى انه عارض له المضاف عروضاً لازماً لاعلى انه نوع من المضاف لكن لا اضطراب حينئذ في كلامه وان أراد بها غير الصورة المجردة على ما قاله المتكلمون من انه صفة حقيقية ذات إضافة كالقدرة فليس في كلامه أثر من ذلك

الآراء في تلك الحقيقة ومختاره يكون واحداً منها وهذا أقرب مما نقل عن الشارح حيث قال جازان يدرن ابن سينا ذكر في تعريف العلم في كل موضع ما يحتاج اليه فيه وما به يتميز عن الشيء الذى أريد تمييزه عنه في هذا الموضع وان أورد ذلك في صورة التعريف ومثله هذا أكثر في كلامهم مثلاً اذا أريد تمييز المثلث عن الدائرة يقال عند ذلك المثلث هو المضلع فيتميز عنها بذلك القدر وان لم يتميز عن سائر المضلعات كالربيع وغيره فليتامل

(قوله فسر العلم بالتجرد عن المادة) ان كان هذا تعريفاً وتفسيراً للعلم فهو ظاهر الفساد كيف وكون التجرد عين العلم كما يفهم من كلامه باطل الا أن يريد انه ليس في الخارج أمر زائد عليه وان كان تنبيهاً على انه أمر لابد منه في العلم وظاهر انه كذلك فله وجه وجهه



ليس الاحضور صورته عنده جملة عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وحيث زعم أن العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليس عقليته لأجل صور

( قوله ليس الاحضور صورته عنده ) أى ليس الاحضور صورته مجردة عن المادة سواء كانت صورته العينية كما في تعقل الشيء لذاته أو صورته المثالية كما في تعقله لغير ذاته قال في الشفاء في فصل مراتب أفعال العقل أن النفس تعقل بأن تأخذ في نفسها صور المعقولات مجردة عن المادة وتكون الصورة مجردة أما أن يكون العقل بتجريد أياها وأما أن يكون لأن تلك الصورة في نفسها مجردة فيكون النفس قد كتبت المؤنة في تجريدتها والنفس بتصور ذاتها وتصورها ذاتها يجعلها عقلا وعاقلا ومعقولا وأما تصورها لهذه الصور فلا يجعلها كذلك انتهى وعصمه العلم هي الصورة المجردة عند العاقل أما بعينها أو بمثالها وهذا ما ذكره في النقط الثالث من الاشارات أن الإدراك تمثل حقيقة الشيء عند المدرك أى الحقيقة المتمثلة أما بنفسها أو بمثالها كما حققه صاحب المحاكات فإن أراد بقوله جملة عبارة عن الصور المرتسمة أنه جعل التعقل الحاصل عبارة عن ذلك فهو حق ولا اضطراب وإن أراد أنه جعل التعقل مطلقاً عبارة عنه فليس ذلك في كلامه

( قوله وحيث زعم الخ ) قال في فصل نسبة المعقولات اليه من الهيات الشفاء يجب أن يعلم أنه إذا قيل العقل الاول قبل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس وأنه ليس فيه اختلاف صور مرتبة متخالفة كما يكون في النفس على المعنى الذي في كتاب النفس فهو لذلك يعقل الأشياء دفعة من غير أن تتكرر بها في جوهره أو يتصور في حقيقة ذاته صورها بل يفيض عنه صورها، معقولة وهو أولى بأن يكون عقلا من تلك الصورة الفائضة عن عقليته انتهى وقال في كتاب النفس ما حاصله أن أنواع التعقل للنفس ثلاثة الاول أن يكون بالقوة وذلك عند ما لا يكون حاصلًا بالفعل ولكن النفس تقوى على استحضارها الثاني أن يكون حاصلًا بالفعل التام على سبيل التفصيل ويكون كأنه نظر الي مراتب تلك العلوم الثالث أن يكون

( قوله المطابقة لماهية المعقول ) هذا التعريف لا يظهر صدقه فيما إذا علم الشيء لا يمكنه بل بوجه من وجوهه كما يعلم الانسان بالضحك فإن المعقول ههنا هو نفس الماهية الانسانية وأما المرتسم في الجوهر العاقل فهو وجهه أعني مفهوم الضاحك اللهم إلا أن يراد بالمطابقة مجرد صدق المطابق على أفراد المطابق حينئذ لا يرد عليه ما ذكره ثم يرد على تعريف العلم بمحصل ماهية المدرك في الذات المجردة إلا أن فهم هذا المعنى من المطابقة بعيد

( قوله أن العقل البسيط ) أراد به العقل الاول و اضافته الى واجب الوجود لصدوره عنه بلا واسطة ( قوله ليس عقليته لأجل صور كثيرة فيه ) نقل عن الشارح أنه قال في توجييه يعني على أصل الفلاسفة لا يجوز أن يكون عقلية العقل الاول لأجل صور كثيرة فيه إذ ذلك يبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لانه على هذا التقدير يلزم أن يصدر عن المبدأ أشياء كثيرة إذ لا يجوز أن يوجد في العقل في نفسه لان الشيء الواحد لا يجوز أن يكون فاعلا وقابلا معا بل لانه يوجد في النفس الكلية التي

كثرة فيه بل لأجل فيضائها عنه حتى يكون العقل البسيط كالبدء الخلاق للصور المفصلة في النفس جعله عبارة عن مجرد اضافة وقال في الملخص انا نعلم بالضرورة علنا بالسماء والارض

حاصلاً بالفعل التام لا على سبيل التفصيل بل على الوجه البسيط وهذا كمن كان عالماً بمسئلة ثم سئل عنها فانه يستحضر الجواب في ذهنه دفعة واحدة لكن لا على سبيل التفصيل فان التفصيل انما يحصل عند شروعه في بيان ذلك وهذا النوع الثالث مبدأ للنوع الثاني وتعقل الواجب والمفارقات من هذا القبيل الا أن العقل البسيط للنفس مغاير لذاتها وفي الواجب والمجردات عينها وخلاصة ما في كتاب المباحثات العقل البسيط في الاول هو ذاته بخلاف العقل البسيط الذي يحصل فينا وكما يلزم العقل البسيط الذي يحصل لنا من المعقولات المفصلة فكذلك يلزم العقل البسيط في الاول الذي هو ذاته ذات لوازمه التي هي المعقولات المفصلة وبما نقلناه ظهر أن ما ذكره بعض الناظرين في حيل هذه العبارة ناقلاً عن الشارح قدس سره مع عدم مساعدة العبارة له وعدم صحته في نفسه كالايجني على الفطن اما افتراء على الشارح أو ناشئ من عدم تتبع الشارح لكلام الشيخ وهو انه يعنى على أصل الفلاسفة لايجوز أن يكون عقلية العقل الاول لاجل صور كثيرة فيه لانه اذا كان يبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لانه يلزم على هذا التقدير أن يصدر عن المبدأ أشياء كثيرة اذ لايجوز أن يوجد العقل في نفسه لان الشيء الواحد لايجوز أن يكون قابلاً وفاعلاً لانه يوجد في النفس الكلية التي هي اللوح المحفوظ بلسان الشرع وهذا معنى قوله وعقلية لاجل فيضائها عنه

(قوله للصور المفصلة في النفس) التعقل التفصيلي لا يكون الا في النفس وتعقل المفارقات تعقل بسيط قال الشيخ في كتاب النفس العلم البسيط الذي ليس من شأنه أن يكون في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد يفيض عنه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل لشيء الذي نسميه علماً ومبدأ له وذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكسة للعقول الفعالة وأما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فألم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني الى ان قال وعلى هذا ينبغي أن يعتد الحال في المفارقات المحضة في عقلم الاشياء فان عقلمها هو العقل الفعال للصور الخلاق لها

(قوله جملة عبارة عن مجرد الاضافة) في الشفاء ان عقله ذاته علة لعقله لما بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته وفيه

هي اللوح المحفوظ بلسان الشرع وهذا معنى قوله وعقلية لاجل فيضائها عنه وههنا بحث وهو ان أباعلى مع انه قائل بالاصلين المذكورين وقع منه في الاشارات مباينة حيث ذهب فيها الى أن علم الله تعالى حصولي وان الصور العقلية متباينة متقررة في ذاته تعالى والكثرة الحاصلة في عقله للأشياء كثيرة في لوازم ذاته ومعلولاتها وهي مرتبة على الذات متاخرة عن حقيقتها لا مقومة لها فلا يتنافى تنزه ذاته عن الكثرة الذي دل عليه البرهان فهذا الكلام منه يدل على أن الواحد يكون قابلاً وفاعلاً وان الواحد يصدر عنه غير الواحد ثم ان كلامه ههنا أيضاً مخالف لما أطبق عليه الفلاسفة من أن للعقل الاول جهات ثلاثة فصدر عنه ثلاثة أشياء العقل اثني ونفس الفلك التاسع وجرمه كاسياتي وان كان اسناد نفس العقل

ووجودنا ووجود لذاتنا وآلامنا ونميز بينه وبين سائر الاحوال النفسانية وذلك يتوقف على تصور ماهية العلم وما يتوقف عليه البديهي أولى أن يكون بديهياً فتصور العلم بديهي ثم ان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعلم لا يكون كذلك وأيضاً لو كانت عدماً لكانت عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم عدماً للعدم فيكون ثبوتياً مع فرض كونه عدمياً وأما الجهل المركب

تعقل كل ما بعده فعقله لذاته علة تعقله لما بعد ذاته وعقله لما بعده ذاته معلول لعقله لذاته على ان المعقولات والصور التي له بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية وانما له اليها اضافة المبدأ الذي يكون عنه لانيه بل اضافات على الترتيب بعضها قبل بعض انتهى فجعل الاضافة لازمة للعقل البسيط لانفسه (قوله وذلك يتوقف الخ) فيه أن اللازم منه تصور العلم الجزئي بوجه ما بالضرورة ولا يلزم منه تصور العلم المطلق فضلاً عن أن يكون بديهياً والجواب أن المقصود تصوره بوجه ما وذلك لازم من تصور العلم الجزئي

(قوله ليست عدمية) أي عدم شيء بل أمر محصل في نفسه سواء كانت موجودة أو معدومة (قوله والعدم لا يكون كذلك) فيه ان المعدومات وكذا الاعدام متميزة في نفسها وان لم تكن متميزة في الخارج (قوله عدم ما يقابلها) اذ لا يجوز أن يكون عدماً مطلقاً وهو ظاهر ولا عدم شيء سوى ما يقابلها لاجتماعها معه

(قوله فيكون ثبوتياً) أي مفهوم وجودياً لان عدم العدم ثبوت بحسب الصدق وان كانا متغايرين بحسب المفهوم

الناسع مع ما فيه من الصور حينئذ الى العقل الاول باعتبار وجوبه بالغير كاستنادهم الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المتكثرة الى جهة واحدة في العقل الثامن والاعتراض الاعتراض (قوله فتصور العلم بديهي) قد سبق الاعتراض عليه بأنه لا يفيد بديهية السكينة (قوله لانها ممتازة عن غيرها) أي نظراً الى ذاتها وبحسب نفس الاسم بخلاف المعدومات فلهنا ممتازة بالاضافة

(قوله لكانت عدم ما يقابلها) فيه دلالة على ان المراد بالعدمي ههنا ما يكون العدم جزءاً من مفهومه لاهدوم والا فقد سبق في بحث التعيين انه لا يلزم من كون الشيء عدمياً بذلك المعنى كونه عدماً لشيء (قوله وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم) قيل الجهل البسيط انما يكون عدماً اذا كان مقابله الذي هو العلم موجوداً فيتوقف مقدمة الدليل على المدعي وهو المصادرة (قوله فيكون ثبوتياً) قد سبق في بحث التقابل رده

وهو باطل أيضاً لخلو المحل عنهما مما يكفي الجماد ليقال جاز أن يكون عبارة عن التجرد عن المادة لانا نقول قد يمتل كونه الشيء مجرداً وهو أن لا يكون جسماً ولا جسمانياً مع الشك في كونه عالماً وأيضاً يصح أن يقال في الشيء أنه عالم بهذا دون ذاك ولا يصح أن يقال أنه مجرد عن المادة بالنسبة إلى أحدهما دون الآخر وإذا لم تكن تلك الحالة عدمية فهي وجودية أما حقيقية أو إضافية أما الحقيقية فاما أن تكون نفس الصورة المساوية لماهية المدرك وهو باطل لأن ماهية السواد حاصلة للجباد ولا علم هناك فإن أجيب عنه بأن العلم ليس نفس حصول ماهية الشيء لا خبر بل هو حصول خاص أعني حصول ماهية المدرك للذات المجردة والجماد ليس ذاتاً مجردة قلنا فهذا اعتراف بأن العلم ليس نفس الحصول وأما أن تكون أمراً

(قوله لخلو المحل عنهما) هذا إنما يلو كان عدماً للجهد المركب بمعنى السلب وأما لو كان عدماً له بمعنى عدم الملكية فخلو المحل عنهما لا يضر

(قوله لا يقال جاز الخ) منع للملازمة المستفادة من قوله لو كانت عدماً لكانت عدم ما يقابلها

(قوله فهي وجودية) أي ليس السلب داخل فيها

(قوله لأن ماهية السواد الخ) فيه أن الحاصل للجباد هوية السواد لماهيته ولو سلم فالعلم ليس نفس

الماهية بل الصورة المساوية لها

(قوله فهذا اعتراف بأن العلم ليس نفس الحصول) أي حصول الماهية أي الماهية الحاصلة فإنه المدعي

وفيه أن القاشين بالصورة لا يقولون أنه حصول الصورة مطلقاً بل حصول الصورة المجردة للذات المجردة

[قوله لخلو المحل عنهما] يلزم على هذا أن لا يكون العمى مثلاً عدماً إذ لو كان عدماً لكان عدم ما يقابله

وهو البصر وليس كذلك لخلو المحل عنهما كالجماد وبالجملة يجوز خلو المحل عن المتقابلين تقابل العدم

والمملكة وإنما لا يجوز خلوه عن المتقابلين تقابل السلب والإيجاب

(قوله وإذا لم تكن تلك الحالة عدمية فهي وجودية) قيل اللازم مما ذكره على تقدير تمامه أن

الحالة المذكورة ليست عدماً لأنها ليست عدمية فلا يلزم كونها وجودية وهذا إنما يرد إذا كان مراده

بالوجودية الموجود وأما إذا أريد بها ما لا يكون السلب جزءاً من مفهومه فلا

[قوله لأن ماهية السواد حاصلة للجباد] جوابه أن العلم هو الصورة الحاصلة للشيء بوجوده ظلي

وماهية السواد حاصلة للجباد بوجوده أصلي فإن قلت هذا اعتراف بأن العلم ليس نفس مطلق الصورة

قلت بعد تسليم إطلاق الصورة على الماهية الحاصلة بوجوده أصلي هذا اعتراف بما لم ينكر قط إذ لم يدع

أحد أنه نفس مطلق الصورة وسيأتي اعتراف الامام نفسه بالوجود الظلي

آخر مغايراً للصورة وذلك مما لم تقم عليه دلالة وان قال به جماعة وأما الإضافية فلا شبهة في تحققها لانا نعلم بالضرورة أن الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة بين الشاعن والمشعور به واما انه هل يعتبر في تحقق هذه الاضافة المسماة بالشعور أمر آخر حقيقى أو اضافى أو عدى فذلك مما لا حاجة اليه في البحث عن ماهية العلم هذا ما تلخص من كلامه ولا يخفى عليك ما فيه واعلم أن القائل بأن العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه الاشكال في علم الشئ بذاته وبصفات ذاته اذ يلزم أن يحل في ذاته صورة مساوية لذاته ولصفاته وذلك اجتماع المثلين وأجيب عنه نارة بأن ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها موجودات ذهنية والمستحيل هو اجتماع عينين متماثلين وأيضاً ذاته قائمة بنفسها وصورة ذاته قائمة بها والمستحيل حلول المثلين في محل واحد لا حلول أحدهما في الآخر وأخرى بان علم الشئ بذاته وصفاته علم حضورى لا حصولى ومعنى ذلك أن المعلوم ههنا حاضر عند العالم بنفسه

(قوله مما لم تقم عليه دلالة) عدم قيام الدليل لا يدل على انتفائه في نفسه بل على عدم العلم به اللهم الا أن يتمك بان ما لا دليل عليه يجب نفيه وقد عرفت ضعفه [قوله وصورها موجودات الخ] لو أورد الاشكال بالصورة الشخصية الموجودة في النفس بالوجود الاصيل لا يكون الجواب موجهاً

(قوله وأيضاً ذاته الخ) هذا الجواب لا يدفع الاشكال بصفات ذاته (قوله وأخرى) أى وأجيب نارة أخرى وهذا هو الجواب التحقيقى وعليه التعويل

[قوله وذلك مما لم تقم عليه دلالة] قيل لا يلزم من عدم قيام الدلالة عندك عدم المدلول في نفس الامر

(قوله لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة) ظاهر العبارة ههنا يشعر بمغايرة الشعور لتلك الاضافة وحصوله عندها وقد صرح بأن تلك الاضافة نفس الشعور فكأنه بني الكلام أولاً على التغاير الاعتبارى أو أراد بالشعور أولاً المعنى المصدرى ونانياً المعنى الاصطلاحي ولا يخفى ما فى الثانى من التعسف

(قوله لا حلول أحدهما فى الآخر) الظاهر ان دليل الامتناع عام فالتمخيص تكلف (قوله حضورى لا حصولى) فيه بحث وهو انه ان أراد علم الشئ بذاته وصفاته حضورى البتة فالظاهر انه مكابرة ضرورة جواز تصورنا صفاتنا على نحو تصورنا صفات غيرنا وان أراد انه قد يكون حضورياً فذلك على تقدير تسليمه لا يدفع الاعتراض المورد في صورة العلم الحصولى للشئ بصفاته فتأمل

لا يحصل صورته في علم الشيء بذاته يتحد العقل والمقول والعقل في الوجود العيني وفي علمه بصفاته يتحد العقل والمقول فيه فان قلت كيف يتصور حضور الشيء عند نفسه مع أن الحضور نسبة لا تتصور الا بين شيئين قلت ان التغاير بالاعتبار كاف لتحقيق النسبة ولا شك أن النفس من حيث أنها صالحة لان تكون عالمة بشيء من الاشياء مغايرة لها من حيث أنها صالحة لان تكون معلومة لشيء ما وبهذا التغاير أيضاً يندفع الاشكال في علم الشيء بنفسه عن القائل بأن العلم اضافة محضة أو صفة حقيقية مستلزمة للاضافة وأما الاشكال عليه في

(قوله ولا شك أن النفس) يعنى أن النفس الناطقة لها جهران صلاحية العالمية المطلقة وصلاحية المعلوماتية المطلقة وهما متغايران اذ توجد الثانية في الصور العقلية دون الاولى وتحقق الجهتين كاف لحصول النسبة ولا يقتضى التغاير بالذات وتحقيقه أن النفس الناطقة من حيث أنها ماهية مجردة علم ومن حيث ان ماهيتها مجردة قائمة بذاتها عالم ومن حيث ان لها ماهية مجردة معلومة وكذا الحال في الواجب تعالى وقال الشيخ في المباحثات لكل شخص حقيقة وشخصية وتلك الشخصية زائدة على الماهية على ما مضى ثم ان كانت الحقيقة مقتضية لتلك الشخصية كان ذلك النوع منحصراً في ذلك الشخص والا وقعت التكرار فيه ولا شك أن تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية ولما تحقق هذا القدر من المغايرة كفى ذلك في حصول الاضافة انتهى وفيه انه لا يجري في علمه تعالى بذاته لكون تشخصه عين ذاته وكذا انه لا يجري في علم النفس بخصوص ذاتها أيضاً

(قوله يندفع الاشكال) أي كما اندفع عن القائل بأن العلم حضور الماهية المجردة عند الذات المجردة إما بنفسها أو بمثلها

(قوله وأما الاشكال عليه) أي على القائل المذكور وأما القائل بأنه الصورة الحاضرة فلا اشكال عليه لكون المعدومات موجودة في الذهن

(قوله في علم الشيء بذاته يتحد) وذلك لان العلم هو الامر الحاصل للعالم والحاصل في العلم الحضورى نفس المعلوم لا صورته كما في العلم الحضورى فالشجاعة القائمة بالنفس من حيث قيامها بها علم ومن حيث هي هي معلوم وبهذا ظهر ان ملشأ السؤال بقوله فان قلت كيف يتصور الخ ليس كون العلم الحضورى عبارة عن نفس الحضور كما توهم والا لا يتصور اتحاده لا مع العالم ولا مع المعلوم بل يتضمنه هذا الحضور فتدبر (قوله من حيث أنها صالحة) جعل التغاير الموقوف عليه لتحقيق نسبة الحضور تحقق سبق ضرورة واتفاقاً بصلوح العالمية والمعلوماتية لانفسها لان كلا منهما متأخر عن ذلك التغاير بمرتين واعلم ان المراد بالتغاير الاعتباري في أمثاله هو المقابل للتغاير الذاتي لا الناشئ من محض اعتبار المعتبر حتى يرد ان الكلام في احوال الأشياء في أنفسها لا أحوالها بحسب اعتبار المعتبر الا يرى ان صلاحية العالمية وصلاحية المعلوماتية ثابتة له في نفس الأمر

(قوله وبهذا التغاير أيضاً يندفع الاشكال) ظاهره يدل على اندفاع الاشكال في علم الشيء بنفسه على

العلم بالمعدومات الخارجية فأنما يندفع عنه اما باعتبار الوجود الذهني كما ذهب اليه الامام الرازي في المباحث المشرقية وادعى أن العلم اضافة مخصوصة لا صورة عقلية لما عرفت من قصة الجماد واما بأن الاضافة تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود التمايزين لا في الخارج ولا في الذهن (المقصد الثاني) العلم الواحد الحادث) قيده بالحدوث لان العلم الواحد القديم يجوز تعلقه بأمور غير متناهية (هل يجوز تعلقه بمعلومين) أى على سبيل التفصيل اذ لا خلاف في أن العلم الواحد الاجمالي يتعلق بما فيه كثرة (فيه مذاهب) أربعة (الاول لبعض أصحابنا) من الاشاعرة (يجوز) ذلك مطلقا (كلم الله تعالى) فانه علم واحد متعلق بمعلومات متعددة (قلنا) هذا (تمثيل) وقياس للشاهد على الغائب (بلا جامع) فيكون باطلا وأيضا يلزم على من احتج من أصحابنا بذلك القدرة فان القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين على أصلنا كما سيأتي من أن القدرة القديمة لا يجوز تعلقها بمقدورين فصاعداً والفرق بين العلم والقدرة في ذلك متعذر (الثاني وهو مذهب الشيخ) أبي الحسن الاشعري (وكثير من المعتزلة لا يجوز) ذلك مطلقا (اذ ليس عدد أولى من عدد فيلزم) من جواز تعلقه بأكثر من واحد (تعلقه) بل جواز تعلقه (بأمور غير متناهية) فيلزم أن يجوز كون أحدنا عالما بعلم واحد بمعلومات لا تنتهي وهو باطل قطعا (وقد عرفته) وانه ضعيف جداً

(قوله من قصة الجماد) وهي أن ماهية السواد حاصلة له مع عدم العلم فلو كان العلم هو الصورة الحاصلة للشيء لكان الجماد طالما بالسواد  
(قوله مطلقا) أى سواء كانا نظريين أو بديهيين جازا لانفكاك بينهما أولا

الغائل بأنه صفة حقيقية مستلزمة للاضافة وانما هو بتحقيق التغاير الاعتباري وسيصرح في الالهيات في اثبات عموم علم الله تعالى بأن العلم على تقدير كونه صفة حقيقية ذات نسبة لا يقتضى التغاير بين العالم والمعلوم أصلا لان النسبة للمقتضية للمنتسبين انما هي بين تلك الصفة وبين أحدهما لا بين العالم والمعلوم حتى يقتضى تغايرهما ولو بالاعتبار ان لم لو كان نسبة بين العالم والمعلوم لاحتيج الي التغاير بينهما ولوه  
[ قوله فأنما يندفع عنه اما باعتبار الوجود الذهني) اذا كان ملشأ الاشكال عليه لزوم مسبوقية الاضافة بتحقيق المضاف اليه فاندفاعه عنه باعتبار الوجود الذهني محل بحث لان الظاهر ان تحقق الوجود الذهني انما هو بعد تحقق تلك الاضافة رتبة أو معه فلا يفيد سبق تحقق المضاف اليه فليتأمل  
(قوله يجوز ذلك مطلقا) سواء كان المعلومان نظريين أم لا

(قوله وانه ضعيف جدا لان عدم الاولوية الخ) ورد أيضاً بأنه لم لا يجوز ذلك في حقنا كما جاز في حقه

لان عدم الاولوية في نفس الامر ممنوع وعندها عندنا لا يجدى شيئا والمحتج بهذه الحجة ان كان معتزليا ورد عليه القدرة الواحدة الحادثة فانها على أصله يجوز تعلقها بمقدورين وأكثر ولا يجوز تعلقها بمقدورات لا تنتهي (وأيضاً فلا يسد أحدهما مسد الآخر) هذا دليل نان على المذهب الثاني وهو أن يقال لو تعلق العلم الواحد بمعلومات لسد العلم بأحدهما مسد العلم بالآخر ضرورة أن الشيء يسد مسد نفسه والتالي باطل (فان التعلق بالمعلوم) داخل في حقيقته) أي حقيقة العلم فإذا علم أحد المعلومات كان التعلق به داخل في هذا العلم دون التعلق بالمعلوم الآخر وإذا علم الآخر انعكس الحال فلا يتصور قيام العلم بأحدهما مقام العلم بالآخر (ونقض) هذا الدليل الثاني (بعلم الله تعالى) فانه جار فيه مع كونه متعلقاً بأمور متعددة (وبسائر) أي ونقض أيضاً بسائر (الهويات) المتعلقة بأشياء متعددة كالسواد الواحد فان له تعلقاً بالفاعل الموجد وتعلقاً آخر بالحل القابل وتعلقاً ثالثاً بالزمان الذي وجد فيه الى غير ذلك فتعدد التعلقات لا يقتضى تعدداً في الذات وليس يلزم من وحدة الذات أن تكون هي مأخوذة مع تعلق مخصوص سادة مسدها مأخوذة مع تعلق آخر (الثالث

(قوله ضرورة الخ) ان أريد انه يسد مسد نفسه مع قطع النظر عن التعلقين فظاهر البطلان اذ لا انشائية حتى يتصور المسدية بينهما وان أريد مع اعتبار التعلقين فمنوع لان التعلقين يمنعان المسدية لان المعلومات مختلفان وهذا تفصيل ما ذكره بقوله وليس يلزم من وحدة الذات الخ

تعالى وان لم يكن واقعاً في حقنا

(قوله داخل في حقيقته) مبنى على أن العلم عبارة عن صفة ذات اضافة أى عن هذا المقيد من حيث انه مقيد اذ لو كان عبارة عن نفس الاضافة لم يكن التعلق داخل في حقيقته بل يكون نفسه الا أن يريد بالدخول عدم الخروج

(قوله ونقض بعلم الله) هذا هو النقص الاجمالي والنقض التفصيلي منع أن التعلق داخل في حقيقة العلم كما أشار اليه الشارح وقد يقال النقص بعلم الله تعالى غير ظاهر لان جريان الدليل فيه ممنوع فان حصل الدليل أن التعلق الحادث داخل في حقيقة العلم الحادث ولا يتصور كون التعلق الحادث داخل في حقيقة العلم القديم وأنت خبير بان الدال على عدم سد أحد العلمين سد الآخر دخول التعلقين الخصوصيين فيهما والفرق بين التعلقين بالقدم والحديث لا يفيد اذ ليس دليل عدم السد الانفكاك بل الضرورة شاهدة بذلك كما يفهم من تقرير الشارح فتأمل

(قوله وبسائر الهويات) قال الابري وقد يدفع بأن التعلق داخل في حقيقة العلم وماهيته دون

سائر الهويات



مذهب أبي الحسن الباهلي) من الاشاعرة وهو أنه (لا يجوز تعلقه) أي تعلق العلم الواحد (بنظريين) أي بمعلومين نظريين (لأنه يستلزم اجتماع نظريين) في حالة واحدة (وهو محال) بالضرورة الوجدانية (ويجوز تعلقه بضروريين لما مر) في المذهب الاول من القياس على علم الله تعالى وقد عرفت فساد هذا القياس وأما الجواب عن اجتماع النظريين فهو ما ذكره بقوله (قلنا قد نعلمهما) أي المعلومين النظريين (بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد) فانه اذا كان العلم بهما واحداً كفاه نظر واحد فاجتماع النظريين انما يلزم اذا لم يجز تعلق علم واحد بهما وذلك مصادرة \* المذهب (الرابع وهو مختار القاضى وامام الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومين) حيث (يجوز انفكاك العلم بهما) أي كل معلومين يتصور العلم بأحدهما مع امكان

[قوله يستلزم اجتماع الخ] هذا ظاهر على تقدير أن يكون النظر مفيداً لنفس العلم واما اذا كان مفيداً لتعلقه فلا يلزم اجتماعها لجواز أن يفيد نظر واحد لتعلقه بمعلوم في زمان ونظر آخر لتعلقه بمعلوم آخر في زمان آخر

[قوله ويجوز تعلقه بضروريين] التخصيص بالضروريين اشارة الى انه لم ينقل من صاحب هذا المذهب في جواز تعلق العلم الواحد بنظري وضروري شيء وأما بالنظر الى دليله فيجوز ذلك لعدم لزوم اجتماع النظريين قبل الحق عدم الجواز لانه يلزم حصول علم واحد بالنظر وبدونه وفيه أن النظر لحصول التعلق بالنفس العلم بتعلق واحد بالنظر وآخر بدونه

(قوله أي المعلومين الخ) اشارة الى أن النظري ليس ههنا بالمعنى المتعارف فانه صفة العلم

(قوله بنظريين) قيل كذلك بنظري وضروري لان الضروري يحصل بلا نظر بخلاف النظري فلو تعلق علم واحد بمعلومين نظري وضروري لزم تحقق النظر وعدمه وفيه نظر لان بعض الضروريات قد لا يحصل الا بعد النظر وان لم يحصل بالنظر كالعلم بان لنا لذة من هذا النظر فما ذكر لا يدل على عدم جواز تعلق العلم الواحد بالنظري والضروري المذكور

(قوله لانه يستلزم اجتماع نظريين) فيه بحث لجواز أن يكون التعلقان متفرقين فكذلك النظران ولا شك ان النظر انما يستلزم العلم من حيث تعلقه لامن حيث ذاته حتى يلزم تحصيل الحاصل في النظر الثاني فان قلت العلم لا ينفك عن تعلقه قلت ممنوع بل قد صرح البعض بأن من يديم العلم بأزيدا سيدخل البلد غدا الى غد علم بهذا العلم انه دخل الآن ويمكن أن يدفع بأن يبنى الكلام على عدم بقاء الاعراض (قوله أي المعلومين النظريين) فيه اشارة الى أن ما ذكره صاحب المقاصد في أثناء الجواب من انه لا امتناع في أن يحصل بنظر واحد أمور متعددة كالنتيجة ولقي المعارض وكون الحاصل علما لاجهلا ليس كإينبي لان الكلام في المعلومين النظريين والعلمان الاخيران ضروريان وان كانا حاصلين بعد النظر

عدم العلم بالآخر كالقديم والحادث والسواد والبياض فانه لا يجوز أن يتعلق بهما علم واحد (والا جاز انفكاك الشيء عن نفسه) اذ المفروض جواز الانفكاك بين العلم بهما فاذا كان ذلك العلم واحداً جاز انفكاكه عن نفسه (قلنا) انما يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك بين العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقاً وهو ممنوع اذ لقائل أن يقول انهما اذا علما بعلمين جاز الانفكاك بين العلم بهما وأما اذا علما بعلم واحد فلا يتصور ذلك الانفكاك واليه الاشارة بقوله (قد نعلم ما ذكرتموه) أعني المعلومين اللذين يجوز الانفكاك بين العلم بهما (نارة بعلم واحد) فلا يجوز ذلك الانفكاك (ونارة بعلمين) فيجوز الانفكاك ولا استحالة في ذلك لان جواز الانفكاك في حالة وعدم جوازه في أخرى (ولا يلزم من ذلك) أي من جواز تعاقب علم واحد بذينك المعلومين نارة وتعاقب علمين بهما أخرى (الاستغناء عن تعدد الصفات) بأن يقال لو جاز أن يكون علم واحد موجبا للعالمية بالسواد والعالمية بالبياض مع الاتفاق على أنه اذا تعدد العلم بهما كان موجبا للعالميتين أيضاً لكانت الصفة الواحدة موجبة لحكمين متغايرين كالصفات المتعددة وحينئذ جاز أن تكون صفة واحدة موجبة للعالمية والقادرية معا فلا حاجة الى اثبات صفات متعددة الاحكام المختلفة وهو باطل بالضرورة والاتفاق (فانه) أي ما ذكرتموه من الاستدلال (تمثيل أيضاً) كما مر خال عن الجامع لجواز أن تكون صفة واحدة موجبة لحكمين متجانسين كالعالميتين ويمتنع إيجابها لحكمين متخالفين كالعالمية والقادرية على أنه انما يلزم القائل بالحال (وأما ما لا يجوز انفكاك العلم بهما

(قوله جاز انفكاك الشيء عن نفسه) بناء على أن المفروض جواز الانفكاك بين العلمين

(قوله على أنه انما يلزم الخ) وأما الثاني له فالعالمية عنده هي الاتصاف بالعلم فليس يلزم عنده إيجاب علم

للعالميتين حتى يلزم الاستغناء عن تعدد الصفات

(قوله جاز انفكاكه عن نفسه) هذا مبني على عدم انفكاك تعاقب العلم عنه كما أشرنا اليه فتأمل

(قوله انما يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك الخ) فان قلت جواز الانفكاك نفس امكانه والامكان للممكن

دائم فيجوز الانفكاك دائماً وفيه المطلوب قلت نعم الا انه لا ينافي الامتناع بالغير وهو المعلومية بعلم واحد

فان عند تعاقب العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بأن يتعلق بهما علمان

(قوله على أنه انما يلزم القائل بالحال) فيه تأمل لجواز أن يراد بالعالمية مثلاً نفس التعلق كما أشار

اليه في المقصد الاول فان قلت اطلاق الإيجاب هو المبني لحكمه بانه انما يلزم القائل بالحال اذ عند التنافي

لها لا إيجاب أصلاً قلت يجوز أن يراد الإيجاب العادي كإقال الاشاعة في تعريف العلم صفة توجب تميزاً لا يحتمل

كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد) فان العلم بمضادة شيء لا آخر لا يكون الا مع العلم بمضادة الاخر اياه (و) كذا الحال ( في الاختلاف ) والتماثل وسائر الاضافات ( فقد يتعلق بهما علم واحد ) أي يجوز تعلقه بهما ( اذ من علم شيئاً علم علمه به بالضرورة والا ) أي وان لم

( قوله فقد يتعلق الخ ) أشار بلفظ قد الى أن المدعى موجبة جزئية فيكفي في اثباته مادة واحدة وهي العلم بالشيء والعلم بالعلم به وليس المدعى كل ما لا يجوز انفكاك العلم بهما يجوز تعلق العلم الواحد بهما حتى يرد أن الدليل المذكور لا يجري في العلم بالتضاد والاختلاف والتماثل على ما فهم ( قوله أي يجوز تعلقه بهما ) لاحاجة الى هذا التفسير فان الدليل المذكور يدل على وقوع التعلق بهما ولعله لرعاية المطابقة لنظيره أعني قوله لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما لكن الظاهر حينئذ فيجوز تعلقه بالفاء ليلائم السابق اللاحق

الذي مضى فحصل الكلام حينئذ انكم اذا جازتم حصول المعلومين من علم واحد فلم تحكمون بأن المعلومية من العلم والمقدورية من القدرة وهلا حكمتم بأن كليهما من العلم وأما اطلاق الحكم على التعلق فامره بين ويمكن أن يجاب بأن حمل العالمية على التعلق وتقرير الاعتراض بذلك الوجه مما لا دخل فيه بخصوصية تجوز تعلق علم واحد بمعلوم مرة ومعلومين أخرى بل هو كلام على أصل أهل السنة القائلين بأن الترتب بين الاشياء عادي ثم الجواب بأن الكلام في إيجاب أمر واحد حكيمين متجانسين مما لا يتم حينئذ لان أهل السنة يجوزون الكل كما لا يخفى فتأمل فيه

( قوله كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به ) الظاهر أن يقول كالشيء والعلم به لان التمثيل بما لا يجوز انفكاك العلم بهما فالظاهر إيراد المعلومين في المثال فان قلت اعتبر المعلمين معلومين اذ لا مانع من ذلك فيصح التمثيل بهما للمعلمين قلت هذا التوجيه لا يتأتى في قوله وكالعلم بالتضاد سيما على تقرير الشارح اذ المناسب له ان يقول فان العلم بالعلم بمضادة الخ اللهم الا أن يصار الى حذف المضاف من عبارته في موضعين والحق ان عدم انفكاك المعلومين لما كان باعتبار العلم به على ذلك بايراد المعلمين الذين لا ينفك أحدهما عن الآخر في زعمهما [ قوله اذ من علم شيئاً علم علمه به ) وكذا من علم تضاد هذا لذلك علم تضاد ذلك لهذا أيضاً بالضرورة وفيه بحث لان الاستدلال لا يتم بهذا القول بل لا بد من المقدمة الاخرى أيضاً وهي قوله ثم انه يعلم علمه بعلمه به وهلم جرا فائمة معلومات غير متناهية الخ وهذا الدليل لا يجري في التضاد وسائر الاضافات اذ لا وجه لان يقال لو لم يكن العلم المتعلق بالتضادين واحداً لزم التسلسل لان العلم بالشيء يستلزم العلم بالعلم به الى آخر ما ذكر هناك وذلك لان لزوم التسلسل بهذا الطريق انما ينشأ من كون العلم بالشيء والعلم بالعلم به متعدداً في كل مرتبة سواء كان العلم بالتضادين واحداً أو متعدداً وسواء كان العلم المعتبر في أول المراتب متعلقاً بالمضافين او لا كالعلم بزيد وعمر والجواب أن مدعي الامام والقاضي في صورة العلم بالاضافات مجرد جواز تعلق علم واحد بمعلومين بناء على انه لا يلزم المحال السابق أعني انفكاك الشيء عن نفسه كما دل عليه كلامه في حواشي التجريد فلا يحتاج فيه الى الاستدلال بزعمه بل يكفي بانتفاء دليل

يصح ما ذكرناه من استلزام العلم بالشيء العلم بذلك العلم (جاز أن يكون أحدنا عالماً بالجفر والجامعة) وهما كتابان لى رضى الله تعالى عنه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التى تحدث الى انقراض العالم وكانت الأئمة المعروفون من أولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفى كتاب قبول العهد الذى كتبه على بن موسى رضى الله عنهما الى المأمون أنك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه أبؤك فقبلت منك عهدك الا أن الجفر والجامعة يدلان على أنه لا يتم ولمشاخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى أهل البيت ورأيت أنا بالشام نظماً أشير فيه بالرموز الى أحوال ملوك مصر وسمعت أنه مستخرج من ذنبك الكتابين (وان كان) أى أحدنا (لا يعلم علمه به) أى بما علمه من الجفر والجامعة لكن ذلك ضرورى البطلان فظهر أن من علم شيئاً علم علمه به (ثم) انه (يعلم) أيضاً (علمه بعلمه به) لما ذكرناه من استلزام العلم بالعلم بالعلم به (وهلم جرا فتممة معلومات غير متناهية فلو) لم يجوز أن تكون عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد بل (استدعى كل معلوم منها) علماً على حدة

### (حسن جلي)

الامتناع وانما أورد الدليل فى صورة العلم بالشيء والعلم بالعلم به اشارة الى ادعاء أمر زائد فى هذه الصورة بخصوصها وهو الامكان بحسب نفس الامر بل وجوب تعلق الواحد بالمتعدد قال فى شرح المقاصد فى تقرير مذهبهما وأما فيما لا يجوز الانفكاك كالمجاورة والمائلة والمضادة وغير ذلك فيجوز أن يتعلق علم واحد بمعلومات بل ربما يجب كما فى العلم بالشيء مع العلم به فان هناك معلومات الى آخر الدليل وعلى هذا لا غبار فى الكلام

(قوله يدلان على انه لا يتم) وهكذا كان الامر فانه نقل عنه انه عرض للمأمون فى يوم عيد ضعف قائله فأرسل الى على بن موسى يدعوه الى المصلى وغرضه أن يقرر بين الناس نيابته له فلما توجه الى المصلى قال فاعمل كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وسار حافياً ثم شرع فى التكبير فلما ذهب مسافة اجتمع معه خلق كثير وكبروا فسمع المأمون الغلبة فخاف منه ثم أمر برجوعه فقال على بن موسى رحمه الله علمت انه كذلك فيقال انه سمع بعد هذه الحادثة فمات قبل المأمون

(قوله فتممة معلومات غير متناهية) هي معلومات علمية فلا بد أن يجوز تعلق علم منها باثنين حتى ينقطع التسلسل فى درجة قليل على تقدير جواز تعلق علم واحد بمتعدد يلزم علوم غير متناهية أيضاً لان العلم المتعلق بأشياء متعددة يتعلق به علم آخر على تقدير لزوم العلم بالعلم وهلم جرا والجواب أولاً جواز أن يتعلق العلم بنفسه حينئذ اذ يكفي فيه تغاير اعتباري كما صرح به فى أواخر بحث العلم من الاهليات وثانياً جواز أن يتعلق العلم بالمعلوم بعلمه

(لزم أن يكون لأحدنا) اذا علم شيئاً واحداً (علوم غير متناهية بالفعل وانه محال والوجدان يحقته) أي يشهد بكونه محالاً (والجواب انا) لا نسلم أن العلم بالشئ يستلزم العلم بذلك العلم اذ (قد نعلم الشئ ولا نعلم العلم به الا اذا التفت الذهن اليه) لما مر من أن الموجود في الذهن لا يمكن أن يحكم عليه من حيث هو موجود فيه الا بأن يتصور مرة ثانية ويلتفت اليه من حيث أنه في الذهن (و) هذا الالتفات لا يمكن أن يستمر حتى يلزم علوم غير متناهية بل (ينقطع بانقطاع الاعتبار) ولا فرق في ذلك بين معلوم واحد ومعلومات جمّة اذ يجوز الغفلة عن العلم في الكل ولكن لما كان الالتفات الى العلم قريباً من الحصول غير محتاج الى تكاف ظن أنه حاصل بالفعل وبني عليه ما بنى (وأما قول من قال) يعني به الآمدى فانه قال في الجواب الكلام انما هو في جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين (والعلم لا يتعلق بنفسه لان النسبة) التي هي التعلق لا تتصور الا (بين شيئين) متغايرين ولا مغايرة بين الشئ ونفسه وقول القائل ذات الشئ ونفسه يوهم بظاهره نسبة الشئ الى نفسه الا أنه مجاز لا حقيقة له ومعنى كون الواحد منا عالماً به لا يزيد على قيام علمه بنفسه (فظاهر البطلان) لان تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشئ بنفسه بل من قبيل تعلق جزئى من العلم بجزئى آخر منه ولا محذور فيه (قال الامام الرازى والمختار) عندي (أن الخلاف متفرع على تفسير العلم فان قلنا انه نفس التعلق فلا شك أن التعلق بهذا غير التعلق بذلك فلا يتعلق علم) واحد (بمعلومات وان قلنا انه صفة ذات تعلق جاز أن يكون) العلم (صفة واحدة يعتمد تعلقاته وكثرة التعلقات) الخارجة عن حقيقة الصفة (لا تجمع الصفة متكثرة) في ذاتها قال المصنف (واعلم أن الجواز الذهني لا نزاع فيه و) الجواز (الخارجي مما يناقش فيه) يعني أنا اذا نظرنا الى أن العلم صفة ذات تعلق جواز العقل أن تكون هذه الصفة واحدة شخصية متعلقة بأمور متعددة بمعنى أن العقل بمجرد هذه الملاحظة لا يحكم بامتناع تعلق علم

(قوله يوهم بظاهره) انما قال ذلك لانه في الحقيقة من اضافة العلم الى الخالص

(قوله انه مجاز لاحقيقة له) فان المراد منها لا غير الشئ كما في ما يقوم بنفسه أي لا يقوم بغيره

(قوله وأما قول من قال الخ) حاصل كلام الآمدى منع ان طريق معلومية العلم تعلقه بنفسه بل العلم به علم حضوري فلا يلزم تسلسله وان لم يجوز تعلق علم واحد بمتعدد وقد يدفع دليله بكفاية التغاير الاعتبارى أيضاً كما أشرنا اليه

واحد بمعلومين وهذا هو المسمى بالامكان الذهني وليس يلزم منه الامكان بحسب نفس الامر لجواز أن يكون ممتنعاً في نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه استحالته والاستدلال على امكانه في نفسه بأن العلم المتعلق بكون السواد مضاداً للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقاً بهما لم يكن متعلقاً بالمضادة التي بينهما بل بمطلق المضادة وكلامنا في المضادة المخصوصة وان كان متعلقاً بهما فهو المطلوب ليس بشيء لان المضادة المخصوصة مفهوم متعلق بهما والعلم بها موقوف على العلم بهما مما فليس هناك علم واحد علم به معلومان وفي نقد المحصل ان العلم اذا فسر بالتعلق جاز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم بمجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه والجواب ما مر من أن الخلاف في تعلق العلم الواحد بمتمدد على سبيل التفصيل بأن يكون متعلقاً بخصوصية هذا وبخصوصية ذاك مما فانه جوزة جماعة كثيرة وليس العلم المتعلق بالمجموع من هذا القبيل (المقصد الثالث) الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم ثابت غير مطابق) سواء كان مستنداً الى شبهة أو تقليد فليس الثبات معتبراً في الجهل المركب كما هو المشهور في الكتب وانما سمي مركباً لانه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء ويعتقد أنه يعتقده على ما هو عليه فهذا جهل آخر قد تركباً مما (وهو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما) فانهما معنيان وموجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف أيضاً (وقالت المعنزة) أي كثير منهم (هو) أي الجهل المركب

(قوله فليس الثبات الخ] وهو عدم الزوال بالتشكيك

[قوله موقوف على العلم بهما) فيكون العلم بهما سابقاً على العلم بها فلا يكون عينه فان قلت اللازم مما ذكرتم تغاير العلم بهما والعلم بها لكن العلم بهما واحد مع تعدد المعلوم فيتم الكلام قلت وحدة العلم بهما أيضاً ممنوعة

(قوله كما هو المشهور في الكتب) أي عدم اعتبار الثبوت

[قوله فهذا جهل آخر قد تركب معاً] لم يرد بما ذكره ان الجهلين البسيطين بعينهما وقعا جزئين من الجهل المركب والا لم يستقم القول بأن الكل ضد شيء على كون كل من جزئيه عدماً بل اراد ان في صورة الجهل المركب وجد جهلان بسيطان وان لم يكونا جزئين منه فافهم

[قوله فانهما معنيان وجوديان) هذا يشعر بأن الوجودية المعتبرة في تعريف المتضادين عندهم بمعنى أن لا يكون السلب جزءاً من مفهومهما لا بمعنى أن يكونا موجودين في الخارج اذ لا وجود للعلم على ما أشار المصنف هنا الى ما اختاره من كونه عبارة عن نفس التعاق والاضافة

ليس ضدّا للعلم بل هو (مماثل له) فامتناع الاجتماع بينهما انما هو للمماثلة لا للمضادة وانما قالوا بالمماثلة بينهما (لوجهين \* الاول ان التميز بينهما) ليس الا (بالنسبة الى التعلق وهي) أى تلك النسبة المميزة بينهما (مطابقته أولا مطابقته) فان العلم مطابق لمعلقه والجهل المركب غير مطابق له (والنسبة لا تدخل في حقيقة المنتسبين) لان النسبة متأخرة عن طرفيها فتكون خارجة عنهما (ولا تميز بالامور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات) واذ ليس بينهما اختلاف الابهذا الوجه لم اشتراكهما في تمام الماهية \* الوجه (الثاني أن من اعتقد من الصباح الى المساء أن زيداً في الدار وكان) زيد (فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر) من الصباح الى المساء (لا يختلف) ذلك الاعتقاد (بحسب الذات) والحقيقة (ضرورة ثم انه كان) أي ذلك الاعتقاد (أولاً علمائهم انقلاب جهلاً) مركباً (والانقلاب) من شئ الى آخر (لا يتصور الا في أمر عارض مع اتحاد الذات) والحقيقة في ذينك الشئيين فيكونان متماثلين انقلاب أحدهما الى الآخر بسبب اختلاف العوارض ولا استجالة فيه بخلاف المتضادين والمتخالفين في الحقيقة فان الانقلاب بينهما يفضي الى انقلاب الحقائق وهو محال وأيضاً قد ثبت في المثال المذكور اتحاد العلم والجهل المركب في الذات فلا يكون الاختلاف الا بالعوارض (وقال الاصحاب) في جوابهم بطريق المعارضة (المطابقة واللامطابقة أخص صفاتهما) أي صفات العلم والجهل المركب (فيلزم من الاختلاف فيه) أي في أخص

[قوله والنسبة لا تدخل الخ] فيه أن اللازم منه خروج المطابقة واللامطابقة من الاعتقاد الجازم ومتعلقه لاخروجهما عن حقيقة العلم والجهل المركب [قوله في تمام الماهية] وهو الاعتقاد الجازم [قوله مستمر] ولو تجدد الامثال [قوله وهو محال] فيه ان الانقلاب المحال انقلاب كل من الواجب والممكن والممتنع الى آخر لا انقلاب حقيقة ممكنة الى أخرى فان العناصر يتقلب بعضها الى بعض [قوله وأيضاً الخ] خيلئذ لا حاجة الى قوله والانقلاب لا يتصور الا في أمر عارض مع اتحاد الذات [قوله أخص صفاتهما] اذ ذينك الصفتين امتازا عن جميع أنواع الادراك

(قوله النسبة متأخرة عن طرفيها) قد سبق منا في بحث الوجوب الاعتراض على هذه المقدمة المشهورة بأن لمجموع النسب نسبة الى كل واحدة منها وتلك النسبة ليست متأخرة عن كل من طرفيها ضرورة كونها داخلة في مجموع النسب والجواب عنه أيضاً فليُنظر فيه (قوله وأيضاً قد ثبت الخ) يعنى أن اتحاد الذات في الصور مطلقاً قد ثبت بالضرورة الوجدانية وان قطعنا النظر عن لزوم الانقلاب على تقدير عدمه (قوله الا بالعوارض) وتلك المعارضة ليست الا المطابقة فالوجه الثاني عائد الى الاول وجزئي من جزئياته (قوله في جوابهم بطريق المعارضة) وأما جوابهم بطريق حل دليلهم المبني على امتناع انقلاب الحقائق فهو ان انقلاب الحقيقة الممتنع عند المحققين هو الثاني واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر صرح به في التلويح ومن البين انه لم يلزم هذا ذكره على تقدير اختلاف العلم والجهل المركب في الماهية (قوله أخص صفاتهما) قد يمنع ذلك بخويز كونهما من الصفات المعنوية ولا يخفى بعده



الصفات ( الاختلاف في الذات ) لما مر من أن التماثلين ما يشتركان في أخص صفات النفس وأجاب الآمدى بعبارة أخرى وهي أن الاشتراك في الأخص المعتبر في التماثل يستلزم الاشتراك في الأعم ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح وذلك غير متصور في الجهل المركب بالاتفاق فلا يكون مثلاً للعلم قال واتفق الكل على أن اعتقاد المقلد للشيء على ما هو عليه مثل للعلم المقصود الرابع ( الجهل يقال للمركب وهو ما ذكرناه ) يقال أيضاً ( للبسيط وهو عدم العلم عما من شأنه أن يكون علماً فلا يكون ضدّاً ) للعلم بل مقابلاً له مقابلة العدم للملكة ( ويقرب منه ) أي من الجهل البسيط ( السهو وهو كائن ) جهل بسيط ( سببه عدم استنبات التصور ) أي العلم تصورياً كان أو تصديقاً فإنه إذا لم يتمكن التصور ولم يقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة ويؤول أخرى ويثبت بدله تصور آخر فيشتبه أحدهما بالآخر اشتباهاً غير مستقر ( حتى إذا نبه ) الساهي أدنى تنبيه ( تنبه ) وعاد إليه التصور الأول ( وكذلك الغفلة ) تقرب من الجهل أيضاً ( ويفهم منها ) أي من الغفلة ( عدم التصور ) مع وجود ما يقتضيه ( وكذلك الذهول ) يقرب منه قيل وسببه عدم استنبات التصور حيرة ودهشة قال الله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت فهو قسم من السهو ( والجهل ) البسيط ( بعد العلم يسمى نسياناً ) وقد فرق بين السهو والنسيان بأن الأول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنها معا فيحتاج حينئذ في

[ قوله ومن صفات العلم الخ ] فيه أن الحصول بالنظر الصحيح ليس صفة للعلم مطلقاً بل للعلم النظري فلا يلزم من التماثل بين العلم والجهل المركب اشتراكهما فيما هو صفة للعلم النظري [ قوله واتفق الخ ] مع حصول العلم بالنظر الصحيح دون اعتقاد المقلد

( قوله ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح ) أي من صفات العلم النظري ويحتمل أن يريد من صفات العلم مطلقاً ولو ضرورياً بأن يراد الحصول بالامكان وإذا حصل في الضروري بأن ينقلب نظرياً فإنه جائز كإسياتي [ قوله قال واتفق الكل ] قيل مراده الاعتراض عليه بأنه منافي لما أشار إليه أولاً من لزوم مشاركة ما يماثل العلم إياه في الحصول بالنظر الصحيح فأجيب بإمكان حصول التقليد المذكور بالنظر الصحيح بخلاف الجهل المركب فإنه إن ذلك الاعتقاد إذا استند إليه يصير علماً لا تقليداً فتبديل الصفات لا الذات وهذا لا يضر لأن التماثل بحسب الذات لا بحسب الصفات وقد يجاب بأن اعتقاد المقلد ضروري والكلام في العلم الضروري وفيه منع ظاهر أشرنا إليه في المرصد الثاني الذي في تعريف العلم

( قوله مقابلة العدم للملكة ) ان قلت قد سبق في تحقيق تعريف العلم أن التقليد ليس بعلم إلا جازاه من قبيل الجهل البسيط وقد ذكر اتفاق الكل على كون بعض أفراد مثلاً للعلم فكيف يكون الجهل البسيط مطلقاً مقابلاً للعلم تقابل العدم للملكة قلت اللازم مما مر وجود الجهل البسيط في مادة التقليد لا صدقه عليه فلا محذور ( قوله والثاني زوالها عنهما ) ان قيل الفرق المذكور للفلاسفة وحافضة النفس الدراكة للمعقولات



حصولها الى سبب جديد قال الآمدى ان الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن  
يقرب أن تكون معانيها متعددة وكلها مضادة للعلم بمعنى أنه يستحيل اجتماعها معه قال  
والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضداً له وان لم تكن صفة أثبات وليس  
أى الجهل البسيط ضداً للجهل المركب ولا للشك ولا للظن ولا للنظر بل يجمع كلا منها  
لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شأنه أن يقوم به العلم وذلك غير  
متصور في حالة النوم واخواته وأما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة المقصود الخامس  
ادراكات الحواس الخمس (الظاهرة) (عند الشيخ) (الاشعري) (علم بمتعلقاتها فالسمع) أي  
الادراك بالسامعة (علم بالسموعات والابصار) أي الادراك بالباصرة (علم بالمبصرات)  
وكذلك الحال في الادراك باللامسة والذائقة والشامة فهذه الحواس وسائل الى تلك العلوم  
الحاصلة باستعمالها كالوجدان والبدية والنظر التي يتوصل بها الى العلوم المستندة اليها (وخالفه

[قوله بمعنى انه يستحيل الخ] لا بالمعنى المصطلح لعدم كونها وجودية

[قوله بل يجمع كلا منها] فان صاحب الجهل البسيط اما جاهل جهلاً مركباً أو ظان أو شاك أو خال

عن جميع اقسام الادراك

[قوله ادراك الحواس الخمس الظاهرة] أي للانسان بخلاف الحيوانات فان ادراكها بالحواس ليس

بعلم ولذا لا يقال لها أولو العلم فما قيل أن كون الاحساس من العلم يخالف العرف واللغة ليس بشيء

[قوله كالوجدان والبدية الخ] يعني كما أن هذه الثلاثة طرق ووسائل كذلك الحواس طرق

والاكتشاف في الجميع انما هو للنفس فكون الحاصل بتلك الطارق علما دون الحاصل بالحواس تحكم

وخزائنها عندهم هي العقل الفعال ولا يتصور زوال الصورة عنه علي قاعدتهم فكيف يعتبر في النسيان

زوالها عن الحافظة أيضاً أوجب بأن المراد زوالها عنها من حيث هي حافظة وخزانة للنفس وذلك بزوال

المناسبة بينه وبين النفس التي بسببها كانت خزانة حافظة لمدرجاتها الكلية بحيث انعكس منه اليها تلك المدرجات

(قوله وذلك غير متصور في حالة النوم واخواته) عدم كونه متصوراً في حالة النوم والموت ظاهر في

الجلية وأما عدم كونه متصوراً في حالة الغفلة مع كونه متصوراً في حالة الشك والجهل المركب ففيه خفاء

الهم الا أن يبيّن الفرق على أن في الشك والجهل المركب توجه النفس والتفتاتها الى نحو متعلق العلم المنفي فن

شأن الشاك والجاهل جهلاً مركباً أن يقوم بهما ذلك العلم الذي لا يمكن بدون الالتفات بخلاف الغافل

والذاهل والكلام بعد محل تأمل

(قوله علم بمتعلقاتها) قد سبق الاشارة الى أن الحق ان اطلاق العلم على الاحساس يخالف للعرف

واللغة فانه فيهما اسم لغيره من الادراكات ولذا لا يعد البهائم من أولى العلم في شيء منهما

فيه الجمهور) من المتكلمين (فانا اذا علمنا شيئاً) كاللون مثلاً (علماً تاماً ثم رأيناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضرورياً) ونعلم أن الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار علماً بالمبصر لم يكن هناك فرق وهكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها (وله) أى للشيخ (أن يجب بأن ذلك الفرق) الوجداني (لا يمنع كونه) أى كونه ادراك الحواس (علماً مخالفاً لسائر العلوم) المستندة الى غير الحواس مخالفة (أما بالنوع أو بالهوية) فيكون العلم على الاول حقيقة جنسية مشتملة على حقائق مختلفة منها ادراك الحواس وعلى الثانى حقيقة نوعية متناولة لافراد متخالفة بالهويات لا يقال الاختلاف انما هو فى أن حقيقة ادراك الشئ باحدى الحواس هل هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم اتفاقاً أولاً واذا فرض اختلافهما بالنوع صار النزاع لفظياً راجعاً الى أن لفظ العلم اسم لمطلق الادراك أو لنوع منه لانا نقول يكفيننا فى مقام المنع الاختلاف بالهوية لجواز استناد الفرق اليه وذكر الاختلاف النوعي لمزيد الاستظهار (وأيضاً فانما يصح استدلاله) أى استدلال الخصم أعني الجمهور (لو أمكن العلم بمعلقه) أى بمعلق الادراك الحسى (بطريق آخر) غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق بالجزئيات

[قوله وللشيخ أن يجب إلخ] خلاسته أن اختلاف أمرين في ذاتي أو عارض لا ينفي الاتفاق في الحقيقة الجسدية أو النوعية

[قوله لمزيد الاستظهار] فالقدح فيه مع كونه أبطلًا للسند الاخص لا يقدح الا في الاستظهار [قوله لا يتعلق بالجزئيات] أى بالجزئيات الحاضرة عند الحس وأما التخيل وان كان سيلاً الى ادراكها من حيث خصوصياتها فهو نوع من العلم عند المتكلمين لفهم الحواس الباطنة فيكون العلم متعلقاً بما يتعلق به الاحساس لكن ذلك يتعلق بالجزئيات بعد غيبتها عن الحس فيجوز أن يكون الاختلاف بينهما لا اختلاف المتعلق حضوراً وغيبه

(قوله لا فاقا نقول يكفيننا فى مقام المنع الاختلاف بالهوية) لا يقال الاختلاف بالهوية حاصل بين العلمين المتعلقين بشئ واحد اذا كانا قائمين بمحلين فان العلم القائم بزيد مخالف للعلم القائم بعمره بالهوية مع أن التفاوت بينهما ليس كتفاوت ابصار زيد والعلم به فقام ان اختلافهما اختلاف قوى ليس مجرد اختلاف بالهوية لانا نقول جاز أن تكون تلك الزيادة في الاختلاف بعوارض كلية صنفية فلا يخرج بذلك من الاختلاف بالهوية الى الاختلاف بالنوع القادح فى المقصود

(قوله لمزيد الاستظهار) يعنى فغاية ما نزم مما ذكر عدم حصول هذا الفرض أعنى مزيد الاستظهار ولا يقدح هذا فى أصل الجواب كما ان ابطال السند لا يضر المانع والا قرب ان يقل عن المصنف أن ذلك الفرق الوجداني لا يمنع شيئاً من الاختلافين بل بجامع كلا منهما فلا يكون دليلاً على الاختلاف النوعي وليس مراده ان تجوز الاختلاف النوعي مخالف لمراده فليتامل

من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فان قلت  
نحن نعلم أن في الجسم الفلاني مثلاً لونا جزئياً مخصوصاً علماً تاماً ثم ندركه بالبصر فنجد  
تفاوتاً ضرورياً فقد صبح امكان أن يتعلق العلم بطريق آخر بما يتعلق به الادراك الحسى قلت  
هذا غلط نشأ من عدم الفرق بين ادراك الجزئى على وجه جزئى وبين ادراكه على وجه  
كلى وذلك لا يخفى على ذى مسكة ﴿ المقصد السادس ﴾ فيما يتفرع على القول بثبوت  
الصور العقلية ( الحكماء قالوا الصور العقلية تمتاز عن الخارجية ) مع التساوى في نفس الماهية  
( بوجوه \* الاول انها ) أى الصور العقلية ( غير متمايزة في الحلول ) اذ يجوز حلولها معا في  
محل واحد بخلاف الصور الخارجية فان المتشاكل بشكل مخصوص مثلاً لا يمتنع أن يتشكل  
بشكل آخر مع الشكل الاول وكذا المادة المتصورة بالصورة النارية يستحيل أن  
تصور معها بصورة أخرى ( بل ) الصور العقلية ( متفاوتة ) في الحلول فان النفس اذا  
كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشيء من الحقائق عسيراً جداً واذا اتصفت ببعض  
العلوم زاد استعدادها للباقي وسهل انتقاشها به ( الثاني تحمل الكبيرة ) من الصور العقلية

( قوله بثبوت الصور العقلية ) أى الحاصلة عند العقل جزئية كانت أو كلية

( قوله مع التساوى الخ ) انما قيد بذلك لانه المحتاج الى البيان فان المتخالفين فى الحقيقة متخالفان فى

اللازم والاحكام

( قوله فى الحلول ) وان كانت متخالفة فى الصدق كالنفي والاثبات

( قوله بخلاف الصور الخارجية ) جوهرية أو عرضية ولذا مثل بالمثاليين

( قوله تحمل الكبيرة ) أى الصورة الحالة المقدارية

( قوله سوى الحس ) فيه بحث لانه ان أراد بالحس الحس الظاهر فالحصر ممنوع فان التخيل سبيل اليه  
أيضاً وان أراد الحس مطلقاً فسلم الا أن التخيل معلوم عندهم لا محسوس وبالجملة كلام الشارح فى أوائل  
بحث الالفاظ من حاشية المطالع ظاهر فى أن الصور الجزئية من حيث هي جزئية قد ترسم عند النفس  
بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة وهذا القدر يكفى فى الاستدلال

( قوله مع التساوى فى نفس الماهية ) اشارة الى أن بيان الامتياز انما يحتاج اليه للتساوى فى الماهية أما  
عند اختلاف ماهيتي الصورة العقلية والخارجية كما سيأتى فلا حاجة اليه

( قوله غير متمايزة ) والسر فيه أن التقابل والتماثل ونظائرهما فى المنع من الاجتماع من أحكام الوجود  
الاصبلى لا الظلى كما سبق

( قوله وكذلك المادة المتصورة ) أشار بإيراد المثاليين الى أن المراد بالصورة الخارجية ههنا أعم من

( في محل الصغيرة ) منها معا ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات والارض والجبال والامور الصغيرة بالمرّة معا بخلاف الصور المادية فان العظيمة منها لا تحل في محل الصغيرة مجتمعة معها ( الثالث لا ينمحي الضعيف بالقوى ) يعني أن الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية فان الكيفية الضعيفة منها تنمحي عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها ( الرابع ) الصورة العقلية اذا حصلت في العاقلة ( لا يجب زوالها واذا زالت سهل استرجاعها ) من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الصور الخارجية فانها واجبة الزوال عن المادة العنصرية لاستحالة بقاء قواها أبداً واذا زالت احتيج في استرجاعها الى مثل السبب الاول ومن الفرق بينهما أن الصور الخارجية قد تكون محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها أن الصور العقلية كلية بخلاف الخارجية ( ثم ) انهم ( ذكروا في معنى كون ) صورة ( الانسانية )

[ قوله ولذا تقدر النفس الخ ] هذا مبني على أن صور الجزئيات الجسمانية حاصلة في النفس ولو بتوسط الحواس على ما هو التحقيق نص عليه الشارح قدس سره في حوائج المطالع ( قوله مجتمعة معها ) وأما على التعاقب فجائز بناء على أن الهيولى لا مقدار لها في نفسها ( قوله سهل ) أى في بعض الاوقات ( قوله لاستحالة بقاء قواها ) أما المركبات العنصرية فلتداعي البسائط الى الانفكاك وأما البسائط فاقبولها السكون وانفساد كما نص الشيخ في الهيات الشفاء على استحالة بقاء الاشخاص العنصرية داما ( قوله أن الصورة العقلية كلية ) أى تنصف بالكلية في الجملة بخلاف الصورة الخارجية فانها لا تنصف

العنصرية والجوهرية

[ قوله في محل الصغيرة منها ] والسرف فيه أن النفس لتجردها لا مقدار لها فتكون نسبتها الى جميع

المقادير على السوية

( قوله مجتمعة معها ) وأما على التعاقب فجائز فان هيولى خردلة يمكن أن يحل فيها صورة الجبل عندهم بناء على أن الهيولى لا مقدار لها في نفسها كالنفس فجائز تعاقب الصور الخارجية المتفاوتة بالصغر والكبر عليها جواز تعاقب الصور العقلية المتفاوتة بهما على النفس لكن الاجتماع يجوز في الثانية دون الاولى لما نهى في الوجه الاول

( قوله لا يجب زوالها ) لان النفس أبدي بالاتفاق

[ قوله سهل استرجاعها ] يعني انه قد يكون كذلك لأن كل صورة عقلية زالت كذلك

( قوله لاستحالة بقاء قواها ) لما مر من أن القوى الجسمانية متناهية

[ قوله ومنها أن الصور العقلية كلية ] قال رحمه الله تعالى ان أريد بالعقل القوة العاقلة أي النفس الناطقة

المعقولة (أمرأً كلياً أمرين\* الاول اسم الانسان) مثلاً (لافرادة ليس باشتراك اللفظ ضرورة) مثل اشتراك لفظ العين بين معانيه التي وضع لفظه بازاء كل منها على حدة (بل هو) أي مدلول اسم الانسان (معنى مشترك) بين افراده واطلاقه عليها باعتبار ذلك المعنى وهذا هو الذي يسمى اشتراكاً معنوياً (ولا يدخل فيه) أي في ذلك المعنى المشترك (المشخصات) التي يمتاز بها افراد بعضها عن بعض (والا لم يكن) ذلك المعنى (مشتركا) بين جميع افراده بل المشخصات كلها خارجة عنه (فالنفس) الناطقة (اذا استحضرت صورة الانسانية) أي صورة ذلك المعنى المشترك (مجردة عن المشخصات) التي هي عوارض غريبة ولواحق خارجية (كانت) تلك الصورة كلية على معني أنها تكون (مطابقة لزيد وعمرو وبكر) الى سائر افراده والمراد بالمطابقة ما يفسره بقوله (أي كل واحد) من تلك الافراد (اذا) حضر في الخيال و(جرد عن مشخصاته كانت) تلك الصورة أعنى صورة المعنى

بها أصلاً والمراد بالصورة هي الطبيعة الحاصلة في الذهن مع قطع النظر عن تشخصها الحاصل بسبب المحل الذي قد يطلق عليه المعلوم تجوزاً فان المعلوم ما حصل صورته في الذهن لا الصورة الشخصية التي هي علم فانها لا تنصف بالكلية كما سيجيء وما قاله شارح التجريد ان المنطقيين بأسرهم قسموا المفهوم الى السكلي والجزئي فعروض السكلي هو المعلوم دون الصورة العقلية التي هي علوم ودون الموجودات الخارجية فدفوع لانه ان أراد به ان المعلوم من حيث هو موصوف بالكلية ففاسد فانهم صرحوا بأن المنطقي يبحث عن المعقولات الثانية ومنها السكلي وان أراد به ان المعلوم من حيث حصوله في الذهن فهو الصورة بمعنى الامر الموجود في الذهن وجوداً ظلياً وملكاً الاعتراض عدم الفرق بين المعنيين للصورة قال الشيخ في منطق الشفاء اللفظ المفرد اما ان يكون معناه الواحد الذي يدل عليه لا يتمتع في الذهن من حيث انه تصور اشتراك الكثيرة فيه على السوية بأن يقل لكل واحد منها انه هو اشتراكاً على درجة واحدة أو يتمتع والاول يسمى كلياً والثاني جزئياً الى ان قال السكلي المعنى المفهوم في النفس لا يتمتع نسبته الى أشياء كثيرة تطابقها نسبة متشاكلة فان قلت أول كلام الشيخ يدل على ان الاشتراك بمعنى الحل وآخره يدل على انه بمعنى المطابقة قلت المطابقة المذكورة ما لها الاتحاد بين الحاصل في الذهن وبين الماهية المجردة عن المشخصات وهو معنى الحل فمال عبارتين واحد الا ان المطابقة تتضمن بيان كيفية الحل بينهما وانه باعتبار الاتحاد في الماهية

فظاهر وان أريد الذهن المتناول لها ولا لآلتها فالمعنى انها قد تكون كلية وذلك اذا حصل في النفس (قوله ليس باشتراك اللفظ) ولا من قبيل ما فيه الوضع العام مع خصوص الموضوع له كأسماء الاشارات ونحوها

المشترك ( هي بعينها ) الأثر ( الحاصل منه ) أى من ذلك الواحد الذي جرد عن مشخصاته ( لا تختلف ) تلك الصورة باختلاف الافراد التي تجرد عن الشخصيات حتى اذا سبق واحد منها الى النفس فتأثرت منه بذلك الأثر المجرد عن العوارض لم يكن لما عدها من الافراد اذا حضر عندها تأثير آخر واذا كان هذا المتأخر سابقا انعكس الحال بينهما ولو كان الحاضر من غير افراده كفرس مثلا لكان الأثر الحاصل في القوة العاقلة بالتجريد عن الشخصيات صورة أخرى سوى صورة الانسان فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين فان قلت لا شك أن الصورة العقلية الانسانية الحالة في القوة العاقلة صورة جزئية معروضة لعوارض ذهنية باعتبار حلولها في نفس جزئية ولذلك امتازت عن الصورة الانسانية الحالة في نفس أخرى فكيف تكون كلية مع كونها جزئية أيضاً قلت لا منافاة لان كليتها

( قوله فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية ) وليس معناه الاشتراك حقيقة اما بطريق التشعب والتجزي فهو ظاهر أو بوجودها في محال متعددة تنصف بصفات متقابلة فانه باطل بديهية وان ذهب اليه القائلون بوجود الطبائع مصرين على ان شأن الامور الكلية ان تنصف بالمتقابلات وتوجد في المحال المتعددة

( قوله فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين ) أى المراد بكلية الصورة العقلية واشتراكها بين كثيرين هو هذه المطابقة والافلكنية بمعنى الاشتراك المتعارف يتمتع عروضها للصور العقلية كاستمتاع عروضها للوجود الخارجي كما صرح به في حواشى التجريد

( قوله قلت لا منافاة لان كليتهما الخ ) تقرير الجواب ههنا لا يلائم كلامه في حواشى التجريد فانه صرح هناك بأن الكلية بمعنى الاشتراك لا تعرض للموجودات الخارجية وهو ظاهر ولا للصور العقلية لان كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها وأما الكلية بمعنى المطابقة فتعرض للصور العقلية اذ المفهوم من هذا الكلام أن المطابقة بالمعنى المذكور تعرض للصور العقلية ولو أخذت مع عوارض الذهنية فانه لو حمل كلامه على عروضها لما مأخوذة في نفسها لأمع عوارضها الذهنية أتجه أن الاشتراك يعرض لها أيضاً مأخوذة كذلك ألا يرى ان الصورة العالمية مأخوذة كذلك هي مفهوم الحيوان على تقدير اتحاد العالم والمعلوم وهذا المفهوم مشترك بين كثيرين بمعنى تحقق حصته منه في كل منها فتعين أن مراده هناك عروض المطابقة للصور العقلية مع انها صورة جزئية في نفس جزئية ولهذا اعترض عليه بأنه يستلزم أن يكون أمر واحد من جهة واحدة كلياً وجزئياً أيضاً فلا يكون مفهومها الجزئية والكلية متقابلين ولم يقل به أحد ثم قيل ولو استدلل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور لسكونها صوراً جزئية حالة في نفس جزئية لكان صواباً فليتأمل

باعتبار أنها اذا أخذت في نفسها لا مع عوارضها الذهنية طابقت الامور الكثيرة كما مر ومن ثمة زيد في المطابقة شيء آخر وهو أن تلك الصورة المأخوذة من الحيثية المذكورة اذا فرضت في الخارج متشخصة بتشخص فرد من افرادها كانت عين ذلك الفرد ومن البين أن كليتها بهذا المعنى لا تنافي جزئيتها من حيث انها محفوفة بمشخصات ذهنية عارضة لها بواسطة محلها لا يقال كما أن الصورة العقلية تطابق افرادها الخارجية كذلك كل واحد منها يطابقها لان المطابقة لا تتصور الا بين بين فيلزم أن يكون كل فرد مطابقا لسائر الافراد أيضاً ضرورة اشتراكها في مطابقة أمر واحد فيكون كل فرد كلياً بالمعنى الذي ذكرتموه لانا نقول ليست الكلية عبارة عن المطابقة مطلقاً بل عن مطابقة ذات مثالية غير متأصلة في الوجود لما هي ظل لها واعلم أن ما ذكر في تصوير المطابقة التي هي معنى الكلية انما يظهر في الكليات التي هي أنواع حقيقية فاذا أريد أجزاءه في سائر الكليات قيست الى حصصها التي هي افرادها الاعتبارية فانها أنواع حقيقية بالقياس اليها أو جعل ما عدا المعنى المشترك بين افرادها بمنزلة الشخصيات في التجريد عنها ( الثاني ) من الامرين اللذين ذكرتهما في معنى الكلية ( أن المعلوم بها ) أي بالصورة العقلية ( أمر كلي ) فاذا وصف الصورة بالكلية كان مجازاً على معنى أنها صورة كلي ما علم بها ( وهذا ) لامر الثاني ( لا يليق

وهذا لا ينافي لتغاير موصوفهما باعتبار فلها مع قطع النظر عن التشخص الذهني كلية ومن حيث تشخصها جزئية فالوجودات بالوجود الخارجي أي الاصل كلها جزئيات سواء كانت موجودة في الاعيان أو قائمة بالاذهان قيام الامراض بهاها وهي الصور الجزئية العلمية المشخصة بتشخيص المحال والوجودات بالوجود الظلي أعني الماهيات المحفوظة في تلك الصور القائمة بالمحال كلية بمعنى اتحادها مع الماهية التي للأفراد المتأصلة في الوجود اعياناً كانت أو صوراً فتأمل فانه من المزالق ( قوله قيست الى حصصها ) فعلى هذا يكون وصف غير الانواع الحقيقية بالكلية بالقياس الى افرادها على سبيل النجوز باعتبار اشتغال تلك الافراد على الحصص

[ قوله ومن ثمة زيد في المطابقة ] أي ومن أجل أن العوارض الذهنية ليست مأخوذة في الكلية قيل ذلك وصح هذا القول اذ لو كانت مأخوذة فيها لم يكن وجود تلك الصورة في الخارج كما سبق اليه الإشارة في أثناء المقصد الاول ولو فرض وقوع هذا المستحيل لم يلزم أن يكون عين ذلك الفرد بل لم يحز [ قوله قيست الى حصصها ] هذا التوجيه يستدعي أن تكون كلية تلك الكليات بالقياس الى الحصص لا غير

بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية) المساوية في الماهية للمعلومات بل يراه أنه صور ذهنية مخالفة لها في الماهية وتوضيح الكلام أن الفائلين بالصور فرقتان فرقة تدعى أن تلك الصور مساوية في الماهية للامور المعلوم بها بل الصور هي ماهيات المعلومات من حيث أنها حاصلة في النفس فيكون العلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفين بالاعتبار كما مر وعلى قول هؤلاء يكون للأشياء وجودان وجود خارجي ووجود ذهني وتكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لأنها ماهيات المعلومات المحمولة على افرادها وفرقة تزعم أن الصور العقلية مثل واشباح الامور المعلوم بها مخالفة لها في الماهية وعلى قولهم لا يكون للأشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز والتأويل كأن يقال مثلاً النار موجودة في الذهن ويراد أنه يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة الى ماهية النار بسببها كان ذلك الشبح علماً بالنار لا بغيرها من الماهيات وكانا قد أشرنا الى ذلك فيما سبق وكذا على قولهم لا تكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لان تلك المثل والاشباح ليست محمولة على افراد المعلومات بتلك الصور بل المحمول عليها ماهيتها المعلوم بها فأشار المصنف الى أن القول بأن الصورة العقلية ليست كلية انما الكلبي هو المعلوم بها يليق بمذهب هؤلاء لا بمذهب الفرقة الاولى اذ المعلوم والعلم عندهم متحدان ذاتاً فقوله يرى العلم غير الصور الذهنية أراد به ما ذكرناه من أنه يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية للمعلومات في الماهية بل يراه

( قوله عارضة للصور العقلية ) أي ماهيات المعلومات من حيث حصولها في النفس حصولاً ظلياً

( قوله بمن يرى العلم غير الصور الذهنية ) يدخل في عموم من يرى العلم نفس التعلق أو أمراً عديمياً وليس هذا مراداً ههنا فلذلك قيده رحمه الله تعالى بقوله المساوية الخ ليكون النفي المستفاد من غير راجعاً الى القيد

[ قوله بل الصور هي ماهيات المعلومات الخ ] قالوا اذا حصلت الصور في الذهن انكشفت بنفسها وصارت معلومة بذاتها لا يعلم زائد عليها وصورة منتزعة منها والا لتسلسل العلوم وتوسط هذه الصورة ينكشف الامر الخارجي فالعلم والمعلوم الاول متحدان بالذات وهذا حاصل ما ذكره الفارابي في تعاليقه من ان المدرك بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة في ذهنك وأما الشيء الذي هذه الصورة صورته فهو معلوم بالعرض فالمعلوم هو العلم والا كان يتسلسل الى ما لا نهاية له الى ههنا عبارته

[ قوله مخالفة لها في الماهية ] ومعنى مطابقة العلم للمعلوم عندهم هو ان الصورة العلمية مناسبة مخصوصة

مع معلومها فلذلك صارت آلة لمشاهدته وعلمها به دون غيره



صوراً ذهنية مخالفة في الماهية لما علم بها فمحصول كلامه يليق بمن يرى المعلوم غير الصور  
الذهنية ولو صرح بهذه العبارة لانتظم أول الكلام مع آخره الذي سيأتي بلا حاجة الى  
تأويل كما يشهد به كل فطرة سليمة قال المصنف ( وفيه ) أي في الامر الثاني المبني على رأي  
الفرقة الثانية ( نظر قد نبهتك عليه ان كان على ذكر منك حيث قلت لك ) في المقصد الاول  
من هذا النوع الذي نحن فيه ( الصورة الذهنية هي العلم والمعلوم ) وذلك لانا نعقل ما هو  
نفي محض وعدم صرف في الخارج ولا شك أنا اذا علمناه حصل بيننا وبينه تعلق واطافة  
مخصوصة ولا يتصور تحقق النسبة الا بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا مع ثبوت كل من  
المتمايزين في الجملة واذا ليس المعلوم ههنا في الخارج فهو في الذهن فالصورة الذهنية هي ماهية  
المعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم بالذات ووجب أن يكون المتصف بالكلية هي الصورة العقلية  
وبطل ما قيل من أن المتصف بالكلية ليس هو الصورة بل المعلوم بها ( وان كنت تحتاج )  
ههنا ( الى زيادة بيان فاستمع ) لما يتلى عليك ( أليس اذا كان المعلوم ) مغايراً للعلم و ( أمراً  
وراء ما في الذهن كان حصوله ) أي حصول المعلوم وثبوته ( في الخارج ) لانه لا بد من  
ثبوته في الجملة ليتصور تحقق النسبة بينه وبين العالم واذا ليس ثبوته في الذهن كان في  
الخارج قطعاً ( فيكون شخصاً ) أي موجوداً في الخارج متميماً في حد نفسه متأسلاً في  
الوجود ( وهو ينافي الكلوية ) فاذا كان المعلوم مغايراً للعلم لم يتصف بالكلية أصلاً واذا اتحد

[ قوله يليق بمن يرى المعلوم الخ ] فيه اشارة الى توجيه آخر للامتن بأن يأول العلم بالمعلوم

[ قوله مع آخره ] وهو قوله أليس اذا كان المعلوم الخ

( قوله وهي الصورة العقلية ) لا المعلوم اذ قد لا يكون له وجود في الخارج واذا اعتبر من حيث وجوده

في الذهن فهو الصورة العقلية

( قوله لم يتصف ) أي المعلوم بالكلية أصلاً لا في الخارج لكونه شخصاً فيه ولا في الذهن اذ الموجود

في الذهن الاشباح

( قوله ولو صرح بهذه العبارة ) الاقرب في توجيه كلام المصنف ان يجعل العلم بمعنى المعلوم

[ قوله ليس هو الصورة بل المعلوم بها ] يمكن ان يطبق هذا الكلام على رأي الفرقة الاولى بأن

مرادهم ان الكلوية باعتبار المعلوماتية لا العلمية فان المتبادر من العورة حثية العلمية أي كونها سببا

لانكشاف الماهية فاعل الحكم بالبطلان بناء على المتبادر منه وتعين ان القائل به هو الفرقة الثانية وان

لم يكن ذلك التعيين من هذا الكلام نفسه بل من اقتضاء السياق فيما وقع فيه مثلاً والله أعلم

كانت الصوورة العقلية متصفة بالكلية فلا يصح نفي الكلية عن الصور وإثباتها للمعلوم بها ( اللهم الا أن يصار الى أن الامور المتصورة لها ارتسام في غير العقل ) الانسانى من القوى العاقلة ارتساما عقليا ظليا لا كارتسام الاعراض في محالها بحسب الوجود الخارجى والا كانت تلك الامور المتصورة أشخاصا عينية يستحيل انصافها بالكلية ( وهو ) أى الارتسام في غير العقل ( ينافى الوجود الذهني ) في النفس الناطقة الانسانية لا بتناؤه على أن لا يكون لما تصوره النفس الناطقة ثبوت في غيرها لا أصليا ولا ظليا وهو أعنى نفي الوجود الذهني خلاف مذهبهم على أنا نقول المرتسم في سائر القوى العاقلة يجب أن يكون نفس ماهيات المعلومات حتى تصدق الاحكام الايجابية الجارية عليها وتحقق النسبة بينها وبين العالم بها واذ لم يكن ارتسامها فيها عينيا كان ارتسامها علميا ويتحد العلم والمعلوم هناك وتكون المعلومات متصفة بالكلية حال اتحادها بالعلم وهو المطلوب هكذا حقق المقال على هذا النسق وذو الذين لا يعلمون في خوضهم يلعبون ﴿ المقصد السابع ﴾ العلم ينقسم الى تفصيلي وهو أن

( قوله وهو أى الارتسام في غير العقل ) أى العقل الانسانى ينافى الوجود الذهني اشارة الى انهم لا يقولون بالارتسام في المفارقات بل بالعقل البسيط على ماس في كلام الشيخ وكذا لا يقولون بارتسام جميع ما تنصوره في النفوس الفلكية وما سبق في بحث الوجود الذهني من أن الارتسام في العقل الفعال وهو الوجود الذهني فانا لانعني به الا الوجود الظلي سواء كان في القوى القاصرة او العالوية فبنى على فرض الارتسام فيه

( قوله هكذا حقق المقال على هذا النسق ) هكذا مفعول مطلقاً وعلى هذا النسق ظرف لغو لقوله حقق أى حقق المقال المذكور على هذا الانتظام الانيق الذى ذكرنا بين أول الكلام وآخره تحقيقاً مثل ما ذكرنا

( قوله وذو الذين الخ ) تعريض لشارح المقاصد حيث قال ذكر في المواقف عن الحكماء أن الموجود في الذهن هو العلم والمعلوم وان معنى كون الانسان كلياً هو أن الصورة الحاصلة منه في العقل المجردة

[ قوله لا بتناؤه على ان لا يكون الخ ] فيه ان هذا خلاف ما اشتهر من مذهب مثبتى الوجود الذهني فان صور جميع المعلومات مرتسمة عندهم في العقل الفعل ولذا جعلوه خزانة للنفس الناطقة وان المراد بالوجود الذهني وجود مغاير للوجود الذى هو مصدر الآثار سواء كان في قوتنا المدركة أو غيرها وكان كلام المصنف مبنى على ان علم المجردات عندهم حضوري لا ارتسامي

( قوله هكذا حقق المقال ) هكذا نصب على المصدرية وعلى هذا النسق بدل منه والمعني حقق تحقيقاً على هذا النسق وفي الكلام رمز الى سهو صاحب المقاصد في تحقيق المقال

ينظر الى أجزائه ومراتبه) أى أجزاء المعلوم ومراتبه بحسب أجزائه بأن يلاحظها واحداً بعد واحد (والى اجمالى كمن يعلم مسألة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب) الذى هو تلك المسئلة بأسرها (فى ذهنه دفعة) واحدة (وهو) أى ذلك الشخص المسئول (متصور) فى ذلك الزمان (للجواب) لانه (عالم) حينئذ (بأنه قادر عليه) ولا شك أن علمه باقتداره على الجواب يتضمن علمه بحقيقة ذلك الجواب لان العلم بالاضافة متوقف على العلم بكلا طرفيها (ثم يأخذ فى تقريره) أى تقرير الجواب (فيلاحظ تفصيله) بملاحظة أجزائه واحدا بعد واحد (فى ذهنه) حال ما سئل (أمر بسيط وهو مبدأ التفاصيل) الحاصلة فى ثابى الحال (والنفرة بين تلك الحالة) الحاصلة دفعة عقيب السؤال (وبين حالة الجهل) الثابتة قبل السؤال (وملاحظة التفصيل) المتفرعة على التقرير (ضرورية) وجدانية اذ فى حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل ليس ادراك الجواب حاصلًا بالفعل بل النفس فى تلك الحالة تقوى على استحضاره وتفصيله بلا تجشم كسب جديد فهناك قوة محضة وفى الحالة الحاصلة عقيب السؤال قد حصل بالفعل شعور وعلم ما بالجواب لم يكن حاصلًا قبله وفى الحالة التفصيلية

عن الشخصات كلية وان المعلوم بها كلي ثم قال وهذا انما يصح على رأى من يجعل العلم والمعلوم هي الصورة الذهنية أو يجعل للأمر المتصورة ارتساما فى غير العقل والا كان للمعلوم حصول فى الخارج فيكون جزئياً لا كلياً وأنت خير بانه اذا أريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق ولا لقوله بها معنى انتهى فانه أخطأ فى فهم مراد المصنف اذ ليس فى كلامه هذا انما يصح على رأى من يجعل العلم والمعلوم الخ بل ابطال للقول بكلية المعلوم واثبات ان الموصوف بها هي الصورة فلا وجه لقوله وأنت خير (قوله الى أجزائه) فالعلم التفصيل لا يكون الا بماله أجزاء وكذا اجمالى

(قوله علمه بحقيقة ذلك الجواب) لان العلم بالجواب بوجهه مالا يكفى فى الاقتدار على الجواب التفصيلي (قوله بسيط) لا تكثر فيه أصلاً مبدأً للتفصيل فانه كلما حصل له هذا عند السؤال قدر على تفصيله

والا فلا فهو كالمبدأ له على ما فى الشفاء فان المبدأ للعالمين هو العقل الفعّال المفيض للصور

(قوله اذ فى حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل) وهو أن تكون الصور مخزونة غير حاضرة بالفعل

[قوله قد حصل بالفعل شعور] فما قيل ان هذه الحالة قوة الا انها قريبة من الفعل جدا ليس بشئ

اذ لا يمكن الحكم على الاقتدار على شئ بدون تصوره والشعور به

(قوله بأن يلاحظها) اشار به الى ان الى بمعنى فى لان النظر بمعنى الفكر لا بمعنى الرؤية

(قوله وهو متصور للجواب) كأنه تأكيد لما سبق والا فتؤداه مؤدى قوله يحضر الجواب فى ذهنه

صارت الاجزاء ملحوظة قصداً ولم يكن ذلك حاصلًا في شيء من الحالتين السابقتين (وشبه ذلك بمن يرى نعمًا) كثيراً (تارة دفعة فانه يرى) في هذه الحالة (جميع أجزائه) أي أجزاء ذلك النعم (ضرورة وتارة بأن يحمد البصر نحو واحد واحد فيميزه) أي النعم ويفصل أجزائه بعضها عن بعض فالرؤية الاولى رؤية اجمالية والثانية رؤية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان فقس حالة البصيرة بالنسبة الى مدركاتهما على حال البصر بالقياس الى مدركاته في ثبوت مثل هاتين الحالتين فيها أيضاً (قال الامام الرازي) في انكار العلم الاجمالي (يتمتع حصول صورة واحدة مطابقة لأشياء مختلفة) لان الصورة الواحدة لو ظاقت أموراً مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة واحدة (بل) يجب أن يكون (لكل واحد) من الامور المتكثرة (صورة) على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي (الذي) أعني أن يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه (نعم انه قد تحصل الصور) المتعددة لأشياء متكثرة كأجزاء المركب (تارة دفعة) كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو (وتارة مترتبة في الزمان) كما اذا تصور أجزاؤه واحداً بعد واحد (فان أرادوا) بما ذكرناه من العلم الاجمالي والتفصيلي (ذلك) الذي ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة وأخرى مترتبة (فلا نزاع فيه) الا أن الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين العقل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى أن المعلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكالتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اختلافها مقيسة الى المعلومات قال وأما ما قالوه من أنه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالاً لا تفصيلاً لرتبه على التقرير فردود بأن لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو أنه شيء يصلح جواباً لذلك السؤال

(عبد الحكيم)

[قوله نعمًا كثيراً] في التاموس النعم الابل والضأن أو الابل والجمع انعام ولا حاجة الى قوله كثيراً فان التنظير حاصل بنعم واحد بل هو الانسب بافراده وقوله أجزائه وحينه يكون الضمير المنصوب في يميزه راجعاً الى واحد واحد كما هو الظاهر

والمعلوم عقيب السؤال هو ذلكم اللازم وهو معلوم بالتفصيل وأما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك أنا اذا عرفنا النفس من حيث أنها شيء يحرك البدن فان لازمها أعني كونها محركة معلومة تفصيلاً وحقيقتها مجهولة الى أن تعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر أيضاً أن العلم الواحد لا يكون علماً بمعلومات كثيرة أقول ومن انكاره العلم الاجمالي نشأ انكاره للاكتساب في التصورات والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصداً الى ذلك المركب دون أجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصداً منكشفة بعضها عن بعض انكشافاً تاماً لم يكن ذلك الانكشاف حاصلًا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معاً فظهر أنه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم

(قوله والمعلوم عقيب السؤال الخ) قد عرفت أن العلم بالجواب بالوجه لا يكفي في الافتدار عليه كما يشهد به الوجدان

(قوله وظهر ان العلم الخ) وان كان عبارة عن الصورة

(قوله نشأ انكاره الخ) وذلك لان الفرق بين الحد والمحدود انما هو بالتفصيل والاجمال كما مر لكن هذا انما يكون منشأ لانكار الاكتساب بالحد التام والظاهر أن منشأ عدم الفرق بين العلم بالشيء بالوجه والعلم بالوجه وان كان كون الشيء الواحد متصوراً بوجهه دون وجهه ولذا لم ينكر الاكتساب في التصديقات لوجود النسبة التي يتعلق بها العلم الضروري والعلم التصديقي فيجوز أن تكون معلومة تصوراً مجهولة تصديقاً

[قوله مركبة من صور متعددة] هذا مخالف لما في الشفاء من انه عقل بسيط لا تكسر فيه أصلاً وان تعقل الواجب والمفارقات من هذا القبيل والفرق انه عين الذات فيها وزائد على الذات فينا كما مر منقولاً عن المباحثات والظاهر انه بسيط متعلق بالكل من حيث هو كل ويجوز أن يكون العارض بسيطاً دون المعروض كالوحدة والتأليف والاطراف نعم ان حصوله موقوف على حصول الاجزاء وصورتها مخزونة عند النفس كما يشهد به الوجدان

(قوله نشأ انكاره للاكتساب في التصورات) لما اشترى ان المعارف صورة مفصلة أى علم تفصيلي يستلزم صورة واحدة للمجموع من حيث هو أى علماً اجمالياً فاكتمال التصورات يستلزم العلم الاجمالي فلما لم يمكن لم يمكن لم يوجد ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم [قوله فظهر انه قد يتفاوت حال العلم] قيل للامام ان يقول فالتفاوت راجع الى اخطار لاجزاء

وأنه اذا كان المركب معلوماً بحقيقته قصداً كان أجزاؤه معلومة حينئذ بلا قصد واخطار  
واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه أقوى وأكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس  
الى معلومه مرتبتان احديهما اجمالى والاخرى تفصيلي كما ذكرناه وقوله المعلوم عقيب السؤال  
عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلاً في الذهن بحقيقته  
لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علماً بأجزائه لا تفصيلاً ولا اجمالاً وأما قوله  
العلم الواحد لا يكون علماً بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان  
العام فلا شك أنا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد أن تكون معلومة لنا ولا علم بها في

(قوله كان العلم بها على وجه أقوى الخ) في الشفاء الثاني العلم البسيط الذي ليس من شأنه أن يكون  
له في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد يفيض منه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء  
الذي نسميه علماً فكرياً ومبدأ له وذلك هو القوة العقلية من النفس المتشكلة للعقول الفعالة وأما التفصيل  
فهو للنفس من حيث هو نفس فإلم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني انتهى ولا خفاء في أن كلامه يدل  
على أن العلم البسيط كالخلاف للعلم التفصيلي وانه علم للمفارقات الفعالة فهو أقوى فانه علم بجميع الاجزاء  
دفعاً واحدة من غير تقدم وتأخر يلزمان لاجل المادة وعوارضها

(قوله ولا علم بها في هذه الحالة الخ) قد يقال ان المعلوم لنا في هذه الحالة هو مفهوم الشيء لكن

وعدمه وبهذا القدر لا وجه لتقسيم العلم الى الاجمالي والتفصيلي كيف والاطار وعدمه يجريان في البسائط  
أيضاً مع ان الظاهر انهم لا يقولون بانقسام العلم بها الى ذينك القسمين وأما قوله الكلام فيما اذا كان  
المركب حاصلاً في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه ففيه انه لا يصحح الدليل الذي تمسك به  
المستدل لان العلم بالاضافة قد يحصل مع العلم بكلا طرفيها بوجه ولا يجوز ان يحمل كلامه على ان العلم  
بهذه الاضافة المخصوصة يتوقف على العلم بحقيقة الجواب اذ لا يحصل العلم بالقدرة على ذلك بدون العلم  
بحقيقته ولو اجمالاً لان قوله بكلا طرفيها يمتنع كما لا يخفى

(قوله وأما قوله العلم الواحد الخ) لا شك ان هذا القول من الامام مبني على ان العلم هو الصورة  
الحاصلة من المعلوم فانه قائل بالوجود الذهني ثم ان كان مراده ان العلم الواحد لا يكون علماً بمعلومات  
كثيرة مطلقاً كما هو الظاهر فجوابه ما ذكره الشارح وان كان مراده باطل ما لزم في صورة العلم  
الاجمالي بزعمه ويكون معنى كلامه ان العلم الواحد أي الصورة الواحدة لا تكون صورة مطابقة بمعلومات  
كثيرة مختلفات الحقائق بان يكون تمام حقيقة كل منها لم يندفع بما ذكره الشارح بل جوابه حينئذ  
ان يقال مطابقة صور واحدة لتام حقيقة كل من المعلومات المتخالفة في الحقيقة بالمعنى الذي أشير اليه  
غير ما لزم في العلم الاجمالي فان اللازم فيه على ما صوره الشارح مطابقة صورة مركبة للمركب من حيث  
هو ويتضمن مطابقة أجزاء هذه الصورة المركبة لاجزاء ذلك المركب على التوزيع ولا محذور فيه قطعاً

هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها بأسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة للملاحظة تلك الافراد حتي أمكنه الحكم عليها وتلخيصه أن المفهوم السكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يحمل آلة وصرآة للملاحظة افراده فيصح حينئذ أن يحكم على تلك الافراد دونه ولتكن هذه المعاني التي قررناها مضبوطة عندك فانها تنفعك في مواضع عديدة (فرعان \* الاول العلم الاجمالي) على تقدير جواز ثبوته في نفسه (هل يثبت لله تعالى أم لا جوزه القاضي والمعتزلة ومنعه كثير من أصحابنا وأبو هاشم والحق أنه ان اشترط فيه) أي في العلم الاجمالي (الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا) يمتنع (فان قيل فينتفي حينئذ عنه تعالى علم حاصل للمخلوق) وهو العلم الاجمالي (قلنا نعم وهو) وهو أي ذلك العلم المنتفي عنه تعالى هو (العلم انقرون بالجهل) وهذا القيد يجب انتفاؤه عنه تعالى (وبالجملة فالله تعالى هو القيد أعني كونه مع الجهل وأنه لا يوجب نفي أصل العلم) بل هو ثابت له مجرداً عن ذلك القيد الذي يستحيل عليه تعالى \* الفرع (الثاني المشهور أن الشيء الواحد) قد يكون معلوماً من وجه دون وجه قال القاضي (البافلاني) (المعلوم غير المجہول ضرورة فتعلق العلم والجهل شيئان) متغايران قطعاً (وان كان أحدهما عارضاً للآخر) كما اذا علم الانسان باعتبار ضاحكته وجهل باعتبار حقيقةه (أو هما عارضان لثالث) كما اذا علم باعتبار ضحكه وجهل باعتبار كتابته (أو بينهما تعلق آخر) سوى تعلق العروض على أحد الوجهين (أي تعلق كان) من التعلقات كالجزية والكلية والاتصال والمجاورة فان هذه التعلقات لا تقتضي اتحاد المعلوم والمجهول بل تغايرهما (والتسمية مجاز) يعني أنه اذا كان المعلوم عارضاً للمجهول أو كانا عارضين لثالث أو كان بينهما تعلق بوجه آخر وأطلق على هذه الصور انها من قبيل كون الشيء الواحد معلوماً من

من حيث اتحاده بتلك الافراد اذ لا نعلم من تلك الافراد الا شيئاً فلم يتعلق العلم الا بمعلوم واحد والفرق انما هو باعتبار علمه من حيث هو وباعتبار العلم من حيث اتحاده بما صدق عليه

(قوله قال القاضي المعلوم غير المجہول) قيل يلزم على القاضي حينئذ ان لا يقول باكتساب التصورات بجران الوجه الاول المار ذكره من متمسكي الامام مع انه قائل به

(قوله أو هما عارضان لثالث) قيل هذا العارض ليس بمعنى الخارج المجہول والا فالضاحك عارض للسكاتب بل بمعنى العام ولك ان تقول عروض الضاحك لذات السكاتب لا لمفهومه الذي كلامه فيه فتأمل

وجه ومجهولاً من وجه آخر كان هذا الاطلاق من باب التجوز ( ولا مشاحة ) ولا منازعة ( فيه ) أى في الاطلاق مجازاً فان بابه مفتوح ولا يشته عليك بما أسلفناه لك أن عارض الشيء قد يلاحظ في نفسه فيكون العارض معلوماً مع كون حقيقة الشيء مجهولة فيتناير المعلوم والمجهول وقد يحصل آلة للملاحظة الشيء حينئذ يكون ذلك الشيء معلوماً باعتبار عارضه ومجهولاً باعتبار حقيقته فيتعدد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية أخرى ولا استعالة فيه وبمثل هذا الذى ذكره القاضى استدل الامام الرازى على نفي العلم الاجمالى فى المحصل فقال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متنايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البته لكن لما اجتمعا فى شئ واحد ظن أن العلم الجملى نوع يتناير العلم التفصيلى والجواب أن الاجمال والتفصيل ليس حالهما على ما توهمه بل المعلوم فيهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك المعلوم فتارة يكون ذلك العلم فى نفسه على وجه وأخرى على وجه آخر كما تحققت فليس الاجمال بأن يكون الشيء معلوماً من وجه ومجهولاً من آخر وإذا قلنا هذا الشيء معلوم من حيث الاجمال دون التفصيل كانت الحثيتان راجعتين الى العلم دون المعلوم وبما قررناه يتضح أن الفرع الثانى أيضاً فرع على ثبوت العلم الاجمالى كأنه قيل هل هو من قبيل العلم بالشيء من وجه دون وجهه أولاً ( المقصد الثامن ) قال بعض المتكلمين الشيء قد يعلم بالفعل ( وهو ظاهر ) وقد يعلم بالقوة كما اذا كان فى يد زيد اثنان فسالنا أزواج هو ( أى ما فى يده ) ( أو فرد فانا نعلم ) فى هذه الحالة ( أن كل اثنين زوج وهذا ) الذى فى يده ( اثنان ) فى الواقع فيكون مندرجاً فيما علمناه ( فنعلم ) فى هذه الحالة ( أنه زوج ) علماً ( بالقوة القريبة ) من الفعل ( وان لم نكن نعلم أنه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات ) من الاحكام ( المندرجة تحت الكليات ) منها فانها معلومة بالقوة ( قبل أن تنبئ للاندراج ) وأما بعد التنبيه لها فانها تكون معلومة بالفعل ( فالنتيجة ) فى الشكل الاول ( حاصلة فى احدى المقدمتين ) أعني كبراه حصولاً ( بالقوة ) ولا شك أن كل مقدمة كلية صالحة لان تجعل كبرى للشكل الاول حتى يستخرج الاحكام الجزئية المندرجة فيها من القوة الى الفعل ولذلك سميت تلك المقدمة أصلاً وقاعدة

( حسن جلى )

( قوله ولا يشته عليك بما أسلفناه ) اعترض على القاضى وما أسلفه هو الذى ذكره فى الموقف الاول فى جواب استدلال الامام على امتناع جريان السكسب فى التصورات



وقانونا وتلك الاحكام الجزئية فروعا لها (المقصد التاسع) العلم اما فاعلى (وهو أن يكون سببا للوجود الخارجى (كما تصور أمراً) مثل السرير مثلاً (ثم نوجده واما انفعالى) مستفاد من الوجود الخارجى (كما يوجد أمر) فى الخارج مثل الارض والسماء (ثم تصوره فاعلى) ثابت (قبل الكثرة والانفعالى بعدها) أى العلم الفاعلى كلى يتفرع عليه الكثرة وهي افراده الخارجية والعلم الانفعالى كلى يتفرع على الكثرة وهي افراده الخارجية التي استفيد هو منها وقد يقال ان لنا كليا مع الكثرة لكنه ليس من قبيل العلم أو مبنى على وجود الطبائع السككية فى ضمن الجزئيات الخارجية (قال الحكماء علم الله تعالى) بمصنوعاته علم (فاعلى لانه السبب لوجود الممكنات) فى الخارج لكن كون علمه سببا لوجودها لا يتوقف على الآلات والادوات بخلاف علمنا بأفعالنا ولذلك يتخلف صدور معلومنا عن علمنا وقالوا ان علمه تعالى بأحوال الممكنات على أبلغ النظام وأحسن الوجوه بالقياس الى الكل من حيث هو كل هو الذي استند اليه وجودها على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة وهذا العلم يسمى عندهم بالعناية الازلية وأما علمه تعالى بذاته فليس فعليا ولا انفعاليا أيضاً بل هو عين ذاته بالذات وان كان مغايراً له بالاعتبار كما سيرد عليك ان شاء الله تعالى (المقصد العاشر قالوا) أي الحكماء (مراتب العقل) أي العقل للنفس الناطقة الانسانية (أربع الاولى العقل

[قوله بل المعلوم فيهما واحد] وهو الاجزاء فانها معلومة فى الاجمالى علماً ناقصاً وفى التفصيلى علماً تاماً

(قوله أى العقل) أو القوة العاقلة أو النفس فان كلا منها يسمى بالمراتب المذكورة وما ذكره الشارح

قدس سره أظهر وأنسب اذ الكلام فى مباحث العلم

[قوله أربع] لانه اما كمال أو استعداد له والاستعداد اما بعيد أو قريب أو متوسط

(قوله بالقوة القريبة) التحقيق ان العلم حاصل فى تلك الحالة لكن بحسب عنوان مخصوص والقوة

باعتبار عنوان آخر

(قوله اما فاعلى واما انفعالى ليس المراد الحصر فان العلم بالاعتباريات ليس شيئاً منهما وكذا العلم السككى الذي لم ينتزع من الافراد الخارجية ولم يكن سبباً لوجودها بل مجرد بيان انقسام العلم الى القسمين توطئة لما يقوله الفلاسفة من ان علم الله تعالى فعلى يمكن ان يصير مخصصاً لوقوع أحد الضدين بالوقوع لا انفعالى تابع لغيره حق لا يمكن ذلك

(قوله أى العلم الفاعلى كلى يتفرع عليه الكثرة الخ) أى انه قد يكون كليا يتفرع عليه الكثرة لانه كذلك دائماً فان العلم الذي يتفرع عليه شخص واحد كالعقل الاول بالذات الى علم الله تعالى فعلى قطعاً عندهم لم يبق فيه بحث وهو ان ما ذكره يدل على ان النصور السككية كاف فى صدور الجزئيات وهو خلاف ما صرحوا به وسيجيء أيضاً فى المقصد الرابع من مباحث الاين على رأى الفلاسفة (قوله وأما علمه تعالى بذاته) الظاهر ان علم كل أحد بذاته أيضاً كذلك

الهيولاني وهو الاستعداد المحض ) لادراك العقولات ( وهو قوة ) محضة ( خالية عن الفعل كما للأطفال ) فان لهم في حال الطفولية وابتداء الخلقة استعداداً محضاً ليس معه ادراك وليس هذا الاستعداد حاصلًا لسائر الحيوانات وانما نسب الى الهيولى لان النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الاولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها \* المرتبة ( الثانية العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات ) واستعداد النفس بذلك لا كتساب النظريات منها ( وانه ) أى العلم بالضروريات ( حادث ) بعد ابتداء القطرة ( فله شرط حادث ) بالضرورة دفعا للتجميع بلا مرجح في اختصاصه بزمان معين ( وما هو ) أى ذلك الشرط الحادث ( الا الاحساس بالجزئيات ) والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات فان النفس اذا أحست بمجزئيات كثيرة وارتسمت صورها في آلاتها الجسمية ولاحظت نسبة بعضها الى بعض استعدت لان يفيض عليها من المبدأ صور كلية وأحكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم

[ قوله ادراك ] أى حصولى لما قالوا من أن له علما حضورياً بنفسه وان نوقش في ذلك كما في

حواشي المطالع

( قوله وليس هذا الاستعداد الخ ) فلذا جعلوه من مراتب التعقل

( قوله الهيولى الاولى ) احتراز عن الهيولى الثانية كالخشب للسرير فانها ليست خالية عن الصورة في نفسها لكون الصورة جزءاً منها وانما قال في حد ذاتها لامتناع حلولها عن الصورة في الوجود الخارجي ( قوله هو العلم بالضروريات ) فالمراد بالملكة مقابل العدم لوجود العلم بالضروريات فيها بخلاف المرتبة الاولى

( قوله واستعداد الخ ) فالملكة على هذا مقابل الحال لحصول القوة الراسخة التي بها يستعد

لتحصيل النظريات

( قوله والتنبه لما بينها ) قد عرفت تفصيل هذا الكلام بما لا مزيد عليه فيما سبق فلا نعيده

[ قوله ولاحظت الخ ] تفسير للتنبه المذكور أى لاحظت نسبة بعض الجزئيات الخيالية الى بعض

بتوسط القوة المنصرفه بالاشتراك والمباينة فيها

( قوله وهو قوة خالية عن الفعل ) خلوها عن الفعل بالنظر الى العلوم الانطباعية لا بالنسبة الى

العلوم الحسورية فان علم النفس بذاتها عين ذاتها ولا يعقل خلو الشيء عن نفسه

( قوله وليس هذا الاستعداد حاصلًا لسائر الحيوانات ) انما ذكر هذا لان الغرض عد المراتب

الخاصة بالنفس الناطقة ولهذا لم يعد نفس الاحساس بالجزئيات من المراتب كما ذكرناه في صدر الكتاب

( قوله والتنبه لما بينها ) قد مر ما فيه سؤالا وجواباً في الفتاح بحث القدح في البديهيات فليتذكر

ضرورية ( ولا تريد بذلك ) أى بالعلم بالضروريات ( العلم بجميع الضروريات فان الضروريات  
 قد تفقد ) اما ( لفقد شرط للتصور كحس ووجدان كالا كنه ) الفائد للمعين في أصل الخلقة  
 ( والعين ) الفائد لقوة المجامعة ( لا يتصور أن ماهية اللون ) التي يتوصل الى ادراكها بأبصار  
 جزئياتها ( و ) ماهية ( لذة الجماع ) التي يتوصل الي ادراكها بوجدان جزئياتها ( أو ) لفقد شرط  
 ( للتصديق كأحدهما ) أى الحس والوجدان ( في القضايا الحسية ) فان فائد حس من الحواس  
 فائد للقضايا المستندة الى ذلك الحس ( أو ) ( القضايا ) ( الوجدانية ) فان فائد الوجدان فائد لها  
 قطعا ( وكتصور الطرفين ) هذا عطف على قوله كأحدهما فان تصور الطرفين ( والنسبة )  
 شرط ( في البديهيات ) أى الاوليات التي هي أقوى الضروريات وأقلها شرطا فاذا فقد هذا  
 الشرط فقدت القضايا البديهية فضلا عما عداها من الضروريات المتوقفة على شروط آخر  
 أيضا المرتبة ( الثالثة العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات ) أى  
 صيرورة الشخص ( بحيث متى شاء استحضر الضروريات ) ولا حظا ( واستنتج منها النظريات )  
 ولا شك أن هذه الحالة انما تحصل له اذا صار طريقة الاستنباط ملكة راسخة فيه ( وقيل )  
 ليس العقل بالفعل ما ذكر ( بل ) هو ما اشتهر من أنه ( حصول النظريات ) وصيرورتها  
 بعد استنتاجها من الضروريات ( بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية ) وتجشم كسب جديد  
 وذلك انما يحصل اذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد أخرى حتى يحصل له ملكة نفسانية  
 يقوى بها على استحضارها متى أراد من غير حاجة الى فكر المرتبة ( الرابعة العقل المستفاد  
 وهو أن يحضر عنده النظريات ) التي أدركها ( بحيث لا تغيب عنه وهل يمكن ذلك ) أى  
 حضورها بأسرها مشاهدة للقوة العاقلة الانسانية ( والانسان في جلاب من بدنه أم لا )  
 يمكن ( فيه تردد ) اذ يجوز عند العقل أن تجرد بعض النفوس الكاملة عن الملائق البدنية  
 تجردا تاما بحيث تشاهد معقولاتها دفعة واحدة كأنها لمعة برق ثم تترق عن هذه الحالة  
 الى مشاهدة بعد مشاهدة وهكذا حتى تصير المشاهدة ملكة راسخة فيه وان كان رسوخها

[ قوله ملكة راسخة ] بخلاف المرتبة الثانية فان فيها ملكة تستمد بها للاستنباط

[ قوله يقوى بها على استحضارها الخ ] فالمرتبة الثالثة ملكة استحضار النظريات الحاصلة بلا تجشم

كسب جديد

( قوله وهل يمكن ذلك ) قد مر في أول الكتاب ما فيه سؤالا وجوابا فليُنظر فيه

مستبعداً أكثر من استبعاد كونها بروقاً لامعة والظاهر أن استمرار المشاهدة إنما يكون في الدار الآخرة واعلم أن تفسير العقل المستفاد بما ذكره ليس بمشهور والمسطور في مشاهير الكتب أن هذه المراتب الأربع تعتبر بالقياس إلى كل نظري على حدة والعقل المستفاد بالنسبة إلى نظري واحد هو أن يصير مشاهداً للقوة العاقلة ولا شبهة في وقوعه في هذه الحياة الدنيا ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني في الحدوث وإن كان متأخراً عنه في البقاء كما أشرنا إليه في صدر الكتاب ثم إن الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقي المراتب وسائل إلى ذلك الكمال واستعدادات له متفاوتة فلهيولاني استعداد بعيد وما بالملكة استعداد متوسط وكلاهما وسيلتان إلى تحصيل الكمال ابتداءً والعقل بالفعل بالمعنى المشهور استعداد قريب جداً وهو وسيلة إلى استحضار الكمال واسترداده بعد غيبته وزواله فإن الإنسان لكونه مملواً بشواغل بدنه لا يتأتى له استبقاء ذلك الكمال بعد حصوله فلا بد له من استعداد يتوصل به إلى استدامته بطريق الاسترجاع ومن ثمة جاز تأخر هذا الاستعداد عن حصول الكمال أولاً ( المقصد الحادى عشر ) العقل مناط التكليف اجماعاً ) من أهل الملة ( وإنه ) أى لفظ العقل ( يطلق على معان ) فذلك اختلف في تفسير العقل الذى هو مناط التكليف ( فقال الشيخ ) أبو الحسن الأشعرى ( هو العلم ببعض الضروريات التى سميناها ) أى سمينا العلم بذلك البعض ( العقل بالملكة ) وإنما أنت البعض نظراً إلى المضاف

[ قوله في الدار الآخرة ] أى بعد المفارقة عن البدن كما هو مصطلح الحكماء

[ قوله بالقياس إلى كل نظري ] فيجوز اجتماع المراتب الأربع في شخص واحد

( قوله ولا شبهة في وقوعه ) إنما شبهة في بقائه لأن الاشتغال بتدبير البدن يعوقها لامتناع توجه النفس إلى أمرين في هذه النشأة

( قوله العقل مناط التكليف اجماعاً ) أى لا يصح تكليف بدونه إذ الخطاب لمن لا يفهم شيئاً منه جهل يجب تنزيه الله تعالى عنه وليس هذا فرع عدم جواز التكليف بما لا يطاق على ما فهم فإن هذه المسئلة اجماعية ومسئلة التكليف اختلافية

( قوله هو العلم ببعض الضروريات ) وذلك لأن أول ما يكلف العبد به معرفة الله وهو نظري لا يمكن

( قوله ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني ) قد يناقش في تخصيص التقدم على العقل بالفعل بالمعنى الثاني إذ الظاهر تقدمه على الأول أيضاً وبما أن عدم التعرض له إشارة إلى عدم الاعتداد بذلك المعنى لأنه مخالف لما في مشاهير الكتب

[ قوله وإنما أنت البعض ] الأقرب أن يقال التأنيث باعتبار كون العلم ببعض الضروريات مرتبة من

والاظهر أن يقال الذي سميناه على أنه صفة للعلم وقال القاضي هو العلم بوجوب  
اجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات ولا يبعد أن يكون هذا تفسير الكلام  
شعري وزادت المعتزلة في العلوم التي يفسر بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح  
نهم يعدونه من البديهيات بناء على أصلهم ( واحتج ) الشيخ ( عليه ) أي على ما ذكره  
بأنه ( أي العقل ) ليس غير العلم والا جاز تصور انفكاكها ) اما من الجانبين أو من

منه الا من هو أهل النظر وهو في مرتبة العقل بالملكة وقدر الشارع تلك المرتبة بالبلوغ لحصولها في  
أكثر الناس في ذلك السن

( قوله ومجاري العادات ) أي المعلومات التي تستفاد من جريان العادة

( قوله تفسيراً لكلام الاشعري ) فان البعض المذكور في كلامه مجمل

( قوله بحسن الحسن وقبح القبيح ) أي في الجملة لا كل حسن وقبح فان البعض منهما نظري لا يدرك  
لا خطاب الشارع

( قوله والا جاز انفكاكهما ) بأن يتصور وجود أحدهما بدون الآخر وان لم يكن المتصور واقعاً

راتب النفس اذ علي ما ذكره الشارح يلزم بعد التأويل للتأنيث المصير الى حذف المضاف أو الى المجاز  
الابتناع وهما وجه آخر وهو ان يجعل الصفة للضروريات ويلزم حذف المضافين أي سميناه علم بعضها  
كقوله تعالى أو كصيب أو كمثل ذي صيب وكقول الشاعر

\* وقد جعلتني من حزيمة أصبعا \*      أي ذا مسافة أصبعا

( قوله بوجوب الواجبات ) لا يخفى ان المراد باجبات الواجبات العقلية البديهية ولعل المراد بمجاري  
عادات الضروريات التي يحكم بها مجريان العادة مثل ان الجبل لا يتقلب ذهباً وماء البحر لا يتحول ذهباً  
أمثالها وكأن السر في جعل العلم بمجاري العادات من جملة مناط التكليف هو ان دلالة المعجزة على  
صدق الشارع الذي يتلقف من التكليف دلالة عقلية عادية كما سيأتي في الموقف الخامس ولا شك ان  
يمكن من العلم بذلك الصدق مما يقع التكليف بدونه

( قوله ولا يبعد ان يكون الخ ) لان البعض في كلام الشيخ ليس على اطلاقه اذ لو كان كذلك لزم  
ان يتحقق صلاحية التكليف لكل صبي يعلم ان الواحد نصف الاثنين واعلم اننا قد ذكرنا في أوائل  
كتاب ان المذهب الحق عند أهل السنة ان الصبي العاقل ليس بمكلف بل انما يحصل التكليف مع  
بلوغ والظاهر أنه بعد العقل المستفاد بل العقل بالفعل أيضاً فلهذا مرادهم بكون العقل بالملكة مناطه  
انما يحصل صلاحية التكليف بالفعل عنده بحيث اذا وقع بالفعل لم يكن تكليفاً بما لا يطاق والله أعلم  
( قوله لانهم يعدونه من البديهيات ) به يظهر ان الذي زادوا في تفسير العقل هو العلم بحسن بعض

الحسن وقبح بعض القبيح لا كله لان المحدود عندهم من البديهيات بعضها كما صرح به في الالهيات

( قوله والا جاز تصور انفكاكهما ) في العبارة مسامحة أي انفكاكهما المتصور كما يدل عليه بطلان

أحدهما ( وهو محال اذ يمتنع عاقل لا علم له أصلاً أو عالم لا عقل له ) أصلاً فثبت أن العقل هو العلم ( وليس ) العقل ( العلم بالنظريات لانه ) أى العلم بالنظريات ( مشروط بكمال العقل ) وكمال العقل مشروط بالعقل ( فيكون ) العلم بالنظريات ( متأخراً عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فهو ) أى العقل هو ( العلم بالضروريات وليس ) العقل ( علماً بأكملها ) أى بكل الضروريات ( فان العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا ) فى المقصد العاشر من ان الضروريات قد تفقد لفقد شرط من شرائطها ( فهو العلم ببعضها وهو المطلوب وجوابه أنا لا نسلم أنه لو كان العقل ( غير العلم جاز الانفكاك ) بينهما ( لجواز تلازمهما ) فان المتغايرين قد يتلازمان بحيث يمتنع الانفكاك بينهما مطلقاً كالجوهر والحصول في الحيز فانهما متغايران ولا محال الانفكاك

( قوله أو عالم لا عقل له أصلاً ) وما قيل من أن المجنون له علم ولا عقل له فيدفعه قوله أصلاً فان المجنون المطلق لا علم له ولا عقل والمجنون في الجملة له عقل وعلم في الجملة ( قوله بمرتبتين ) لكون الواسطة واحدة وهي كمال العقل ولو قيل ان العلم بالنظريات مشروط بالنظر المشروط بكمال العقل المشروط العقل كان التأخير بمراتب ( قوله وجوابه [ح] هذا الجواب غير مطابق للاستدلال فانه استدلال بجواز تصور الانفكاك لا بجواز الانفكاك وجواز تصور الانفكاك لا ينافي التلازم وما قيل ان مراد المستدل جواز الانفكاك المتصور فمع كونه تفسيراً لكلامه بما لا يرضى به يلزم استدراك قيد المتصور ( قوله غريزة ) أى أمر خلقى اما عرض أو جوهر

التالى والجواب الآتى أيضاً وهو الموافق لما فى سائر الكتب ( قوله أو عالم لا عقل له ) قيل المجانين والصبيان ليسوا عقلاء مع ان لهم علماً سيما على رأى الشيخ ان الاحساس نوع من العلم فلا بد من تخصيص العلم المذكور ( قوله والنظر مشروط بكمال العقل ) هذه الزيادة وقعت فى بعض النسخ فعلى هذا يكون العلم بالنظريات متأخراً عن العقل بمراتب والتأخر بمرتبتين انما يتفرع على ما ذكره اذا كانت العبارة هكذا لانه مشروط بالنظر والنظر مشروط بالعقل ( قوله وكمال العقل مشروط بالعقل ) أى العقل الذي نحن بصدده وهو ما يخرج وقوع التكليف عن كونه بما لا يطلق كما أشرنا اليه فليتأمل ( قوله يتبعها العلم بالضروريات ) المراد بالعلم بالضروريات العلم بالبدهييات الكلية على وجه يتمكن به من الاكتساب فمعنى الغريزة القوة الخلقية الغير الاختيارية بالذات لا بالواسطة لا القوة الجبائية اللازمة للنفس حتى يلزم ان يوجد للصبيان

بينهما ( قال الامام الرازي والظاهر أنه ) أي العقل ( غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والنائم لم يزل عقله وان لم يكن عالماً ) في حالة النوم بشئ من الضروريات لاختلال وقع في الآلات وكذا الحال في اليقظان الذي لا يستحضر شيئاً من العلوم الضرورية لدهشة وردت عليه فظهر أن العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لا كلها ولا بعضها ولا شك أن العاقل اذا كان سالماً عن الآفات المتعلقة بالآلات كان مدركا لبعض الضروريات قطعاً فالعقل صفة غريزية تتبعها تلك العلوم وقد اتضح بما ذكر من حال النائم أن العلم قد ينفك عن العقل فلا يتم في التالي في دليل الشيخ كما لم تتم الملازمة أيضاً المقصود الثاني عشر كل علمين متعلقين بمعلومين فهما ) أي ذاك العلمان ( مختلفان ) عند الاصحاب سوى والد الامام الرازي سواء ( تماثلاً ) أي المعلومان كاليابانيين ( أو اختلافاً ) كاليابان والسود ( والا ) أي وان لم يكن العلمان المذكوران مختلفين بل كانا متماثلين ( لم

قوله وان لم يكن عالماً في حالة النوم بشئ من الضروريات ) بل مخزونة عنده وأما الرؤيا فخيال باطل

كما سيجي

( قوله الاختلال الخ ) فيه أن الاختلال المذكور انما يخل في تحصيل العلوم ابتداء لافي بقاء العلوم الحاصلة فالظاهر ان النائم عالم وان لم يكن له العلم بالعلم فقد اتضح أن دليل الشيخ تام ( قوله سوى والد الامام الرازي ) فانه قال ان العلم يتبع المعلوم في التماثل والاختلاف لمطابقته اياه ( قوله سواء تماثلاً ) وتماثل المعلومين لا يقتضى تماثل العلمين انما ذلك اذا كان العلم عبارة عن صورة مساوية للمعلوم في تمام الماهية والاصحاب لا يقولون بالصورة فضلاً عن الصورة المساوية على انه يجوز أن تكون العوارض الخارجة عن ماهية المعلوم داخلية في العلم وكونه مطابقاً للمعلوم معناه أن يكون حكاية عنه ومرآة لمشاهدته ولا يلزم اتحاد به كيف والعلم تعلق أو صفة ذات تعلق والمعلوم لا يجب أن يكون كذلك

[ قوله ان العلم قد ينفك عن العقل ] أي العقل الذي نحن بصددده وهو ما يخرج وقوع التكليف

عن كونه بمالا يطاق كما أشرنا اليه فتأمل

( قوله مختلفان عند الاصحاب ) فان قلت قد سبق أن المطابقة أخص صفات العلم فيلزم من اشتراك ذينك العلمين في تلك المطابقة تماثلهما قلت يعتبر في كونها أخص صفات النفس للعلم تعلقه بمعلوم واحد وبالجملة خصوصية المتعلق معتبرة في المطابقة المذكورة فأخص صفات العلم المتعلق بقيام زيد كون علم قيام زيد مطابقاً للواقع وأخص صفات العلم المتعلق بقعود عمرو كون علم قعوده مطابقاً له ولهذا جعلوا العلمين المتعلقين بمعلومين مختلفين لامتثالين

يجمعان) لان المثلين لا يجتمعان كالتضادين (وأما) العلمان (المتعلقان بمعلوم واحد فثلاثان عند الاصحاب) ومن ثمة امتنع اجتماعهما وسد أحدهما مسد الآخر (قال الامدي) هذا الذي ذكره من تمثال العلمين حق بلا اشتباه (ان اتحاد المعلوم ووقته) أيضاً فان كلاً من العلمين حينئذ متعلق بعين ما تعلق به الآخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه ولا يجامعه (وأما اذا اختلف) الوقت وحده مع اتحاد ذات المعلوم (فقد يقال) العلمان المتعلقان به في ذينك الوقتين (مثلان) اذا اختلف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين (كما) لا يؤثر اختلاف الوقت (في) اختلاف (الجوهر) فان الجوهر لا يختلف بسبب كونه في وقتين مختلفين قال الامدي (والفرق ظاهر فان الوقت ههنا) أي فيما نحن فيه (داخل في متعلق العلم) اذا الكلام فيما اذا تعلق العلم بشئ معين من حيث انه في وقت وتعلق به أيضاً من حيث انه في وقت آخر ولا شك أن ذلك الشئ مأخوذاً مع أحد الوقتين مغاير له مأخوذاً مع الآخر واذا تعدد المعلومان فقد بان انه يلزم منه اختلاف العلمين (و) الوقت (ثمة) أي فيما ذكره من النظر (عارض للجوهر) الحاصل في الوقتين فلا يقتضي تعدداً في ذاته (وانما نظير ذلك) الذي ذكره من حال الجوهر هو (العلم) الواحد الثابت (في وقتين) فانه كالجوهر لا يختلف بسبب حصوله في الوقتين (لا العلم بمعلوم) واحد (مقيد بوقتين) مختلفين فان ذلك التقيد يقتضي تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف العلمين كما قررناه وأنت خبير بأنه لما اقتضي تعدد المعلوم لم يكن العلمان متعلقين بمعلوم واحد كما هو للمبحث الا أن الاصحاب لما قالوا كل علمين متعلقين بمعلوم واحد فهما مثلان اتحد الوقت أو اختلف نبه الامدي على أن اعتبار الوقت يمكن

(قوله وأما العلمان الخ) حاصله أن العلمين الحاصلين في علمين المتعلقين بمعلوم واحد بالذات والاعتبار اذا قيسا الى محل واحد فهما مثلان لامتناع اجتماعهما فيه للزوم الاتحاد واذا قيسا الى محلين فان كان كل من العلمين يقتضي الاختصاص بمحله لذاته كعلمنا بوجودنا فهما متخالفان والا فهما متماثلان هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقال ولا يلتفت الى قبله وقال

(قوله ان اتحاد المعلوم الخ) أي ذاتا واعتبارا والا فلا حاجة اليه بعد اعتبار وحده المعلوم فهو قيد احتياطي

(قوله فهما مثلان اتحد الوقت أو اختلف) أورد عليه انه اذا اتحد الوقت والمفروض ان العالم أيضاً متحد كما يدل عليه قوله وأما اذا اختلف محل العلم لم يتصور تعدد العلم فكيف يقال انهما مثلان وأجيب بان عدم التعدد لكونهما مثليين والظاهر أن يقال الحكم بالثلثية فرضي مبتن على فرض التعدد والمعنى



علي وجهين أحدهما أن يكون ظرفاً للعلم فلا يوجب تعدده تعدداً فيه فضلاً عن الاختلاف  
والتماثل وإذا فرض تعدده فيهما كانا متماثلين والثاني أن يكون قيساً للمعلوم فيتعدد العلم  
ويكون مختلفاً وهذا الذي ذكرناه من حال العلمين المتعلقين بمعلوم واحد إنما هو على تقدير  
اتحاد محل العلم أي العالم (وأما إذا اختلف محل العلم) بمعلوم واحد (كزبد وعمره) العالمين  
بشيء واحد (فإن قلنا كل من العلمين) القائمين بهما (يقضي الاختصاص بمحله لذاته) أي  
يقضي ذاته أن يكون حالاً في ذلك المحل دون غيره (فهما مختلفان) لأن المثليين لا يتفاوتان  
في الاقتضاء المستند إلى الذات (والا فتلاان) كما هو الظاهر إذ لا طريق إلى الاختلاف  
واقتضائه سوى ما ذكر والفرض أنه منتف (وسياتي لذلك زيادة بيان) هذا وعد بلا وفاء  
والسبب فيه أن الآمدى أورد هذا المبحث في أوائل أبحاث الأفكار وقال بمسألة قوله والا  
فهما مثلاًن وسياتي تحقيق ذلك فيما بعد وأشار به إلى ماسياتي في أواسط كتابه من تحقيق  
معنى التماثل والمثليين وأثبت ذلك على منكره فالمصنف تابعه في هذه الحوالة وغفل عن  
تقديمه مباحث التماثل والمثليين في مرصد الوحدة والكثرة من الأمور العامة المقصود  
الثالث عشر هل ينقلب العلم الضروري (نظرياً) (و) العلم (النظري) ضرورياً أولاً (أما

[قوله وإذا فرض تعدده فيهما إلخ] بأن قلنا بتعدد الاعراض

(قوله هل ينقلب العلم الضروري إلخ) أي العلم الذي من شأنه أن يحصل بلا نظر أما بمجرد تصور  
الطرفين أو باستعانة من الحس وغيره هل يصير مقتراً إلى النظر أي لا يحصل بدونه وليس المراد أن  
العلم الذي حصل بلا نظر يصير حاصلًا بالنظر فانه محال لامتناع تحصيله الحاصل ولانه ليس بانقلاب بل  
حصول العلم بطريقتين ولأن العلم الذي حصل لاحد بلا نظر يصير حاصلًا لآخر بنظر فانه لا انقلاب  
أيضاً ولا خفاء في وقوعه

لو وجد علمان كذا وكذا لكانا مثليين فليتأمل

(قوله فلا يوجب تعدده تعدداً فيه) سواء كان العلم عبارة عن التعلق أو عن الصورة الحاصلة في  
النفس لجواز أن يستمر التعلق أو الصورة زمانين فقد تعدد الوقت دون العلم وهذا ظاهر إذا جوز بقاء  
العرض فليتأمل

[قوله يقضي الاختصاص بمحله لذاته] قد سبق أن المطابقة أخص صفات النفس للعلم فلا يقضي  
الاختصاص بمحله والا لكان أخص الصفات هذا اللهم إلا أن يقال المطابقة أخص صفات مطلق العلم فلا  
ينافي كون الاختصاص بمحله أخص صفات فرد منه فتأمل

انقلاب الضروري نظرياً ففيه مذاهب) ثلاثة (الاول قول القاضى وبعض المتكلمين يجوز مطلقاً لان العلوم) بأسرها (متجانسة) مشاركة في جنسها الذى هو العلم (فيصح على كل) منها (ما صحح على الآخر) وقد صحح على بعض العلوم أن يكون نظرياً فكذا الباقي (قال الآمدي ان سلم) التجانس وأشار به الى أنه يمكن منع التجانس لجواز أن يكون العلم والادراك والاحاطة وغيرها مفهومات عارضة للعلوم فلا تكون مشاركة فيما يكون جنساً لها بل فيما هو عرض عام بالقياس اليها (فلا شك في الاختلاف بالنوع والشخص) أما الاختلاف الشخصى فلا ريبه فيه وأما الاختلاف النوعي فهو جائز وذلك يكفيه فيما هو بصده (فامل التنوع والتشخص يمنع ذلك) الذى صحح على النوع أو التشخص الآخر

[قوله ما صحح على الآخر] أى بالنظر الى كونه علماً

[قوله وقد صحح على بعض العلوم] أى بالنظر الى كونه علماً فان قسمة العلم الى كونه ضرورياً ونظرياً من حيث ذاته لا باعتبار خصوصية العالم أو المعلوم

[قوله أما الاختلاف الشخصى الخ] اشارة الى تعميم المتن أى لاشك في الاختلاف جوازاً ووقوعاً أى لاشك في الاختلاف بالنوع جوازاً وفي الاختلاف بالشخص وقوعاً وانما لم يحمل على وقوعه كما هو المتبادر مع تحقق نوعي العلم من التصور والتصديق لان نوعيتها غير متحقق عند الاصحاب فان قسمة العلم اليها باعتبار ايجابه الحكم وعدمه بناء على أن العلم صفة توجب تميزاً لا يحتمل النقيض (قوله وذلك يكفيه الخ) لانه مانع

[قوله فاعل التنوع الخ] وما ذكره المستدل انه قد صحح على بعض العلوم كونه نظرياً من حيث انه علم ممنوع كيف وقد ذهب الامام الى أن التصورات كلها ضرورية

[قوله الاول قول القاضى] يحصل هذا القول هو الايجاب الكلي وحصل القول الثاني هو السلب

الكلي وحصل الثالث هو السلب الجزئى

(قوله لان العلوم بأسرها متجانسة) هذا يدل على ان ليس مراد القاضى بالتجانس التماثل اذ قد سبق

ان العلمين المتعلقين بمعلومين مختلفان لامتثالان الا عند والد الامام الرازى

[قوله وأما الاختلاف النوعي فجائز] ظاهر كلام المصنف هو الجزم بالاختلاف النوعي فكأنه مبنى على أن التوقف على الكسب فصل مقوم معتبر في ماهية العلم النظري وعدمه فصل مقوم معتبر في ماهية العلم الضروري فما ذكره الشارح من جواز الاختلاف النوعي وان كان كافياً في المقصود الذى هو التمسك بالمنع بالسند في الحقيقة لكنه ليس مؤدي كلام المصنف الا أن يحمل كلام المصنف على حذف المضاف أى فلا شك في جواز الاختلاف بالنوع والشخص وهذا الجواز لا ينافى وقوع الاختلاف الشخصى بطريق القطع بل يجامعه فقول الشارح اما الاختلاف الشخصى فلا ريبه فيه اشارة الى تلك الجماعة

( اذ لا يجب أن يصح على الانسان ما يصح على الفرس ) وان كانا متشاركين في الجنس ( ولا ) أن يصح ( على زيد ما يصح على عمرو ) مع تشاركهما في تمام الماهية فان الصحة ربما كانت معلقة بخصوصية نوع أو شخص وكانت خصوصية نوع أو شخص آخر مانعة منها فان قيل الظاهر من التجانس على اصطلاحهم هو التماثل لا ما ذكره الآمدى قلنا فله حينئذ أن يمنع التماثل أو ينسب منع الصحة الى تشخص الافراد المتماثلة كما أشار اليه \* المذهب ( الثاني وعليه آخرون ) من المتكلمين ( لا يجوز ) مطلقا ( والا لجواز الخلو عن الضروري ) اذ قد مر أن النظر ينافي العلم بالمطلوب المنظور فيه فاذا انقلب الضروري نظريا وجب أن يكون الناظر في ذلك النظري خاليا عن العلم به وذلك يؤدي الى جواز خلو العاقل الناظر في

( قوله لا ما ذكره الآمدى ) من الاتحاد في المجلس كما هو اصطلاح الفلاسفة حيث تعرض للجواب بالاختلاف النوعي أقول الباعث على ذلك امتناع الحل على التماثل لما مر من أن كل علمين متعلقين بعلمين مختلفين عند الاصحاب ولانه مكابرة اذ لو كانت العلوم متماثلة لما اجتمعت في محل واحد على أن ما ذكره الآمدى ليس نصاً على حمله على المشاركة في المجلس لجواز أن يكون مراده ان سلم التجانس بأي معنى يراد فلا شك في الاختلاف بالنوع على تقدير ارادة المشاركة في المجلس وفي الاختلاف بالشخص على تقدير ارادة التماثل

[ قوله كما أشار اليه ] حيث زاد في الجواب قوله والشخص

[ قوله وذلك يؤدي إلخ ] اذ لافرق بين ضروري وضروري

[ قوله خلو العاقل الناظر ] قيده بالعاقل اذ خلو غير العاقل كالصبي والجنون عن العلوم الضرورية جائز بل واقع وبالنظر لانه اللازم فانه يلزم مما ذكر جواز خلو العاقل حال نظره عن العلوم الضرورية التي هي شرط لاهلية النظر كما مر فيلزم أن يكون تلك العلوم شرطاً وان لا يكون شرطاً وانه محال وبهذا نبين انه لو اكتفى بقوله وانه محال ولم يقيده بقوله بالوجدان لكان أسد لثلا يرد البحث بأن الوجدان انما يدل على عدم الخلو لا على عدم جوازه

[ قوله وذلك يؤدي الى جواز خلو العاقل الناظر ] أشار بقوله الناظر في العلوم الى أن المدعي انه يلزم حينئذ جواز الخلو عن الضروري مع توجه النفس والنفائها اليه فلا يرد ان العاقل قد يخلو عن الضروري وان كان أولياً لعدم توجه النفس اليه فان قلت مذهب أهل السنة أن العلوم كلها بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير كتصور الطرفين ولا لغيره وحينئذ يجوز أن يخلق الله تعالى تصور الطرفين دون التصديق وان كان أولياً فكان المذهب الثاني المتضمن لدعوي استحالة الخلو عن الاوليات بعد تصور الطرفين على أصل التوليد قلت لعلمهم يدعون ان تعلق الارادة بخلق تصور الطرفين يلزم تعلقها

العلوم عن العلم باستحالة اجتماع الضدين وبأنه لا واسطة بين النفي والاثبات وبأن الكل أعظم من الجزء الى غير ذلك من الضروريات التي تلزم الماقل (وأنه محال بالوجدان) الشاهد بأن أمثال ما ذكر من البديهيات يستحيل انفكاك الماقل عنها وفيه بحث لجواز أن يكون الانقلاب فيما عداها من الضروريات التي يجوز فقدانها وقد يستدل لهذا المذهب بأنه لو جاز الانقلاب في الضروري لجاز في الكل وما هو جائز لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض أن جميع الضروريات انقلبت نظرية وحينئذ يستحيل حصول شيء من العلوم النظرية اذ لا بد من انتهائها الى العلم الضروري دفعا للدور والتسلسل وفيه ما قد عرفته آنفاً وأيضاً حصول العلوم النظرية واقع فدل على أن ذلك التقدير أعني انقلاب جميع الضروريات نظرية غير واقع وأما أنه مستحيل فلا دلالة عليه أصلاً المذهب (الثالث) وهو قول آخر للقاضي

[قوله وفيه بحث الخ] لان مدعى المستدل السالبة الكلية فيجوز رفعها بحقق الموجبة الجزئية وعدم الفرق الذي ادعى المستدل بين الضروريات ممنوع كيف وبعضها غير لازم [قوله وحينئذ يستحيل الخ] فيه بحث لانه انما يلزم ذلك لو كان انقلاب جميع العلوم الضرورية متعاقبة اذ يجوز مع ذلك الانقلاب انقلاب النظري ضرورياً أيضاً كما لا يخفى [قوله ما قد عرفته] من منع الملازمة المستفادة من قوله لو جاز الانقلاب في ضروري لجاز في الكل [قوله وأما أنه مستحيل الخ] فيه بحث لانه أثبت المستدل استحالة بقوله وما هو جائز لا يلزم من

بخلق التصديق كما ان تعلقها بخلق العلم بالاضافة بالازم تعلقها بخلق العلم باضافين وعلى هذا لا ينفي المذهب الثاني أصول أهل السنة فتأمل

(قوله وفيه بحث لجوازه أن يكون الانقلاب الخ) فان قلت مبني الكلام أن جواز الانقلاب في بعض الضروريات يستلزم جواز في الكل لتماثل فيلزم جواز الخلو المستحيل في البعض قلت مبني البحث حينئذ منع هذا الاستلزام كما تحققت من جواب المذهب الاول

(قوله وحينئذ يستحيل حصول شيء الخ) فيه بحث لجواز أن ينقلب النظري ضرورياً فيكتسب النظري الفرضي من الضروري الفرضي اللهم الا أن يجعل المدعي الانقلاب في الضروريات فقط بأن يكون كل العلوم نظرية وأنه خلاف ظاهر مقالاتهم والجواب ان الضروري الفرضي لم يكن مبدءاً للنظري الفرضي قبل الانقلاب اما لعدم المناسبة أو لان أمر المبدئية بالعكس فلا يعقل هذه المبدئية بعد الانقلاب وان عقل أصل الانقلاب وهذا ظاهر على المتأمل المنصف على ان جواز انقلاب النظري ضرورياً لا يستلزم وقوعه على تقدير انقلاب جميع الضروريات نظرياً فيكفي في الاستدلال المذكور فرض انقلاب جميع الضروريات نظرياً بلا انقلاب نظري ضرورياً بالفعل وان جاز فليتأمل

(قوله وأما أنه مستحيل الخ) ان اعتبر في النظرية امكان التحصيل ممن هو نظري بالنسبة اليه فلا استحالة

وعليه امام الحرمين لا يجوز) الانقلاب (في ضروري هو شرط لكمال العقل اذ العقل  
أي كماله (شرط للنظر) فانه لا يتم الا به (وهو) أي النظر (شرط للنظري) لتوقفه عليه  
(فيكون النظري) أعني الضروري للذكور الذي انقلب نظرياً (شرطاً لنفسه ومتقدماً عليه  
بمراتب) ثلاث بخلاف الضروري الذي ليس شرطاً لكمال العقل فانه يجوز انقلابه نظرياً  
لما صر في المذهب الاول وقد عرفت ما فيه (وأما انقلاب النظري ضرورياً فجائز اتفاقاً)  
من المتكاملين وذلك الانقلاب عندنا (بأن يخلق الله تعالى علماً ضرورياً متعلقاً به) أي  
بالنظري (ومنع المعتزلة وقوعه) يعني أنهم وافقونا في التجويز لكن منعوا وقوع الانقلاب  
(في العلم بالله تعالى وصفاته من حيث أن العبد مكلف به) أي بالعلم بالله تعالى وصفاته (ولو)  
انقلب ضرورياً (لم يكن مقدوراً) للعبد كما صر في صدر الكتاب واذا لم يكن مقدوراً له  
(قبح التكليف به) على زعمهم (ومعتمد هم في الجواز) أي معتمد المعتزلة في جواز انقلاب

فرض وقوعه محال الا أن يقال المراد بقوله فلا دلالة عليه فلا دلالة تامة عليه بناء على أن الممكن اذا كان  
متمتعاً بالغير يلزم من فرض وقوعه محال

[قوله فانه يجوز] جوازاً في نفس الامر لا جوازاً عقلياً ولذا استدل عليه بقوله لما صر  
[قوله يعني أنهم الخ] أي قالوا بالجواز في المعارف المكلف بها نظراً الى ذاتها وباستحالة الوقوع نظراً  
الى كونها مكلفاً بها فاندفع ما قيل ان اللازم من الدليل الاستحالة لاعدم الوقوع لان التكليف بالقبيح  
يتمتع عندهم وان دليل المذهب الاول يدل على جواز الانقلاب في الكل فالتخصيص بما عد المعارف  
الالهية تخصيص للدليل العقلي بما يعارضها كما هو دأب أصحاب العلوم الظنية  
[قوله من حيث أن العبد مكلف به] والمكلف به لا بد أن يكون اختيارياً

ظاهرة والا فدليل المذهب الثاني لا يتم حيث لا يجوز الخلو بالكيفية عن النظري والنظر أيضاً  
(قوله لما صر في المذهب الاول) المراد بالجواز هو الامكان في نفس الامر لا الامكان الذهني ولهذا  
احتج الى الاستدلال ولم يكتف بعدم دليل الامتناع ثم لا يخفى أن دليل المذهب الاول لو تم لدل على  
جواز الانقلاب في الكل فاخراج البعض بناء على ما ذكر تخصيص الاحكام العقلية بسبب ما يعارضها كما  
هو دأب أصحاب العلوم الظنية في أحكامها وادعاء التماثل فيما سوى الضروري الذي هو شرط لكمال  
العقل مستبعد جداً

(قوله من حيث أن العبد مكلف به) فيه بحث اذ يقال لا تكليف للمعارف فلا نسلم ان من عرفه  
ضرورة فهو مكلف به حتي يلزم قبح التكليف وقد أشرنا في المقصد الرابع في أحكام النظر الى جوابه  
فليُنظر فيه

النظري ضروريا هو التجانس وقد مر بما فيه ) من أن التجانس بين العلوم ممنوع وان سلم  
 فالاختلاف النوعي أو الشخصي قد يكون مانعا من أن يصح على بعضها ما يصح على غيره  
 المقصد الرابع عشر ) لا خلاف في استناد العلم النظري الى الضروري ( وهل يستند  
 العلم الضروري الى النظري ) أولا فيه خلاف ( منه بعض ) من الاشاعة ( لاقتضائه )  
 أي لاقتضاء هذا الاستناد ( توقف الضروري ) المستند الى النظري ( على النظري ) فلا  
 يكون ضروريا هذا خلف ( وجوزه ) أي الاستناد المذكور ( بعضهم لان العلم بامتناع اجتماع  
 الضدين ) ضروري ومع ذلك ( مبني على وجودهما والعلم به ) أي بوجودهما ( ليس ضروريا )  
 لان التضاد لا يكون الا بين الاعراض والعلم بوجود الاعراض ليس بضروري ( ولذلك  
 يثبت ) وجود الاعراض ( بالدليل ) الدال على عرضيتهما فان بعضهم أنكروا كون هذه  
 الصفات المسماة بالاعراض مغايرة للذوات فمن لا يعلم وجود الاضداد كالسواد والبياض  
 بذلك الدليل لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما فقد صح استناد الضروري الى النظري ( ومن )

[ قوله لاخلاف الخ ] الاحتمالات أربعة استناد النظري الى الضروري واستناد النظري الى النظري  
 ولا خلاف في وقوعهما واستناد الضروري الى النظري واستناد الضروري الى الضروري والخلاف فيهما  
 لفظي وليت شعري ما الفائدة في جعل هذه المطالب من مسائل العلم والاستدلال عليها  
 [ قوله فان العلم بامتناع اجتماع الخ ] أي التصديق بأن اجتماع الضدين ممتنع لا المفهوم التصوري يدل  
 عليه سياق الاستدلال والجواب  
 [ قوله مبني على وجودهما ] لان الاجتماع لا يحصل الا بعد وجود المثبتين واذ ليس في الذهن لعدم  
 الوجود الذهني فهو في الخارج  
 ( قوله مغايرة للذوات ) أي بحسب الوجود سواء كانت عين الذات كالمقدار فانه عين الجواهر المنتظمة  
 أو أمورا اعتبارية كالاعراض اللسبية

( قوله وجوزه بعضهم ) وهو المختار لما سبق من أن العلم بحقيقة النتيجة الحاصل عقيب النظر ضروري  
 وكذا العلم بالعلم بالنتيجة ونحوها والحق ان النزاع لفظي كما ذكره  
 ( قوله مبني على وجودهما ) أي العلم بوجودهما على حذف المضاف كما يدل عليه قوله والعلم به  
 ليس ضروريا  
 ( قوله والعلم به ليس ضروريا ) فيه منع اذ قد سبق في المقصد الرابع من المرصد الاول من الموقف  
 الثالث أن الضرورة كافية لنا في وجود الغرض وأنه لا يقوم بنفسه

أجاب عن هذا الاستدلال بأن (منع العلم به) أي بامتناع اجتماع الضدين بناء على أن العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به والمستحيل ليس بشيء (فهو مكابر) أي مانع مقتضي عقله (ومناقض لقوله) فإن حكمه بعدم معلومية ذلك الامتناع يستلزم العلم به كما مر في أوائل الكتاب (بل الحق) في الجواب عنه (أنه) أي العلم بامتناع اجتماع الضدين (لا يتوقف على وجودهما) في الخارج اذ لا توقف للتصديق على وجود أطرافه (وأما تصورهما) أي

(قوله ومنع العلم به) أي بانكار العلم به فضلاً عن كونه ضروريا كما يرشد اليه دليله وقد سرح به المصنف في تعريف العلم حيث قال ومن أنكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر ومناقض

(قوله والمستحيل ليس بشيء) فلا يتعلق به العلم به تصوراً ولا تصديقا

(قوله مانع مقتضي عقله) فإن كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين ولا يتصور

ذلك الا مع كون اجتماعهما معلوما بوجه ما فتعلق به العلم بالتصديق والتصور

[قوله فإن حكمه بعدم الخ] كما ساق اليه دليله والتزم

[قوله يستلزم العلم به] أي تصوره اذ الحكم على المجهول المطلق محال فقد لزمه من الحكم عليه

بعدم المعلومية معلوميته له تصديقا وتصوراً فافهم فانه قد زل فيه أقدام بعض الناظرين

[قوله اذ لا توقف للتصديق] أي لسكل تصديق على وجود الاطراف بل اذا كان تصديقا ايجابيا

خارجيا وما نحن فيه في الحقيقة تصديق سلبى أي ليس بممكن الوجود في الخارج ولو سلم فهو تصديق

ذهني يتوقف على تصور الاطراف وتميزه في العقل

(قوله بناء على ان العلم الخ) فان قلت متعلق العلم فيما ذكر هو الامتناع المستحيل الذي هو الاجتماع

فبناء المنع على ما ذكره غير صحيح قلت العلم بامتناع الاجتماع لا يستلزم العلم باجتماع نفسه وانتفاء اللازم

يدل على انتفاء المازوم على ان الامتناع نفسه مستحيل أيضاً لانه مما يمتنع وجوده في الخارج والا لزم

وجود موضوعه فيه

(قوله فإن حكمه بعدم معلومية الخ) فيه مناقشة وهي ان منع المعلومية هو المذكور فيما سبق ومنعها

ليس حكماً بعدمها والا كان المانع مدعياً فالأظهر في العبارة أن يقال فإن منع معلوميته يستدعى تصوره

ويمكن أن يدفع بأن منع الشيء وان لم يكن حكماً بعدمه مطلقاً الا أن بناء المنع ههنا على ما أشار اليه الشارح

بل المصنف أيضاً في صدر الكتاب يدل على انهم يحكمون بانتفاء المعلومية لكن برد عليه أن مراد المانع

منع التصديق بامتناع اجتماع الضدين لانه الذى ادعى ضروريته فيما سبق ويدل عليه قول الشارح أيضاً لم

يحكم بامتناع الاجتماع فلا ينافيه تصور الامتناع وحمل العلم في قوله يستلزم العلم به على التصديق يدفعه

قوله كما مر في صدر الكتاب كما يشهد به الرجوع اليه وان كان له وجه في نفسه هذا ويمكن أن يقال في وجه

المناقضة ان منع العلم بامتناع الاجتماع تجوز الاجتماع فذيه تجوز لوجود الممتنع وكل منع فيه تجوز

لوجود الممتنع مناقض لنفسه لان تجوز شاهد على بطلانه فليتدبر

تصور الضدين (فهم) يتوقف العلم بذلك الامتناع عليه (فان التصديق الضروري هو ما لا يتوقف بعده تصور الطرفين على نظر وفكر) وتوقفه على تصورهما مما لا شبهة فيه (ثم) ان قلت تصور الضدين كالسواد والبياض نظري قطعاً فقد توقف ذلك التصديق الضروري المتعلق بامتناع اجتماعهما على علم نظري هو تصورهما قلت (انه قد يكفي فيه) أى في العلم بامتناع اجتماعهما (تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك) القدر من التصور (ضرورياً) فلا يكون حينئذ التصديق الضروري مستنداً الى تصور نظري (فالحاصل أن هذا نزاع لفظي مرجعه الى تفسير الضروري) فان فسرنا التصديق الضروري بما لا يتوقف بعده تصور الطرفين على نظر كما مر جاز أن تكون مفرداته نظرية وتوقف التصديق على النظر في مفرداته لا يقدح في استغناء حكمه عن نظر كاسب له في ذاته فيجوز استناد العلم الضروري الى التصور النظري وان فسرناه بما لا يتوقف على نظر لا بذاته ولا بتوسط مفرداته لم يجز الاستناد المذكور بل يكون مثل هذا التصديق غير ضروري فان عد نظرياً لزم اكتساب التصديقات النظرية من الاقوال الشارحة والا كان واسطة بينهما (وكذا توقفه) أي توقف العلم الضروري (على ضروري آخر) فيه خلاف راجع أيضاً الى تفسير الضروري (فان قلنا هو ما لا يتوقف على علم سابق) عليه (لم يجز) توقف الضروري على ضروري آخر (وان قلنا هو ما لا يتوقف على نظر جاز) توقف الضروري على ضروري آخر فان قلت التصديقات الضرورية موقوفة على تصورات أطرافها الضرورية بلا نزاع فكيف يفسر الضروري بما لا يتوقف على علم سابق قلت المراد بالعلم السابق هو

[قوله فالحاصل الخ] أى الحاصل من الاستدلال وجوابه فانه قد استفيد من الاستدلال ان الضروري ما لا يتوقف على نظر أصلاً ومن الجواب انه ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر فصار النزاع لفظياً راجعاً الى تفسير الضروري فاقبل الاظهر ان يقول والحق بدل فالحاصل ليس بظاهر (قوله المراد بالعلم السابق الخ) أي في التصديق الضروري اذ لا شبهة في توقف التصديق الضروري على أطرافه الضرورية فلو أجري العلم فيه على اطلاقه يلزم انتفاء التصديق الضروري مطلقاً وأما التصور

[قوله فالحاصل ان هذا الخ] الاظهر في العبارة أن يقال والحق ان هذا الخ لان ما ذكره وان كان كلاماً صحيحاً في نفسه الا أن كونه حاصل ما ذكر أولاً ونتيجة له لا يخلو عن نوع تكلف كما لا يخفى على المتأمل في السياق (قوله المراد بالعلم السابق هو التصديق) انما يقل المراد بالعلم السابق ما يكون من جلس ذلك الضروري



التصديق ولك أن تجعل قوله فان قلنا الى آخره مرجعاً للنزاعين معا فان الضروري المفسر بما لا يتوقف على علم سابق لا يجوز توقفه على ضروري آخر ولا على نظري أيضاً والمفسر بما لا يتوقف على نظر يتناول التصديق الضروري الذي تكون مفرداته نظرية اذا أريد أنه لا يتوقف على نظر يتضمنه أو يكون كاسباً له بالذات هو المقصد الخامس عشر أثبت أبو هاشم علماً لا معلوم له كالعلم بالمستحيل فانه (أى المستحيل) (ليس بشئ والمعلوم شئ) ففهمنا علم لا معلوم له وقد اتفق العقلاء على امتناع علم لا معلوم له (قال الامام الرازي هو تناقض فان المعلوم لا معنى له الا ما تعلق به العلم) فاذا قيل المستحيل يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان في قوة قولنا المستحيل متعلق للعلم وليس متعلقاً له (قال الآمدي له أن يصطاح على أن لا يسميه معلوماً) أى يصطاح على أن متعلق العلم اذا كان مستحيلاً لا يسميه معلوماً واذا لم يكن مستحيلاً يسميه معلوماً لكن هذا الاصطلاح لا فائدة فيه قال المصنف

الضروري فلا فائدة في تقييد العلم السابق عليه بالتصور لان التوقف على التصديق يستلزم التوقف على التصور بناء على توقف التصديق على تصور اطرفه فالعلم السابق فيه على عموميه ولهذا لم يقل المراد بالعلم السابق ما يكون من جنس ذلك الضروري ليشمل التصور أيضاً وعلى هذا التفسير تكون التصورات المركبة وتصورات الاعدام وتصورات النسب الضرورية وأمثالها خارجة عن الضروري داخلة في النظرى لسبق العلم بالاجزاء والممتلكات والمنتهيات عليها والقائل به يلتزمه بخلاف ما اذا لم يقيد العلم السابق في التصديق الضروري فانه يلزم انتفاؤه بالكلية

(قوله أو يكون كاسباً الخ) كلة أو مجرد التخيير في العبارة

(قوله فانه أى المستحيل ليس بشئ الخ) ينتج من الشكل الثاني ان المستحيل ليس بمعلوم ولا شك

في تعلق العلم به أو يحكم والحق عليه ثبت علم لا معلوم له

حق يشمل التصور أيضاً لان كون النزاع لفظياً على الوجه الذى حققه الشارح انما يتأني في التصديق دون التصور على انه لو فسر الضروري مطلقاً بما لا يتوقف على علم سابق من جلسته يخرج التصورات الضرورية المركبة واخراجها عن الضروري بعيد جداً فيلزم أن يفسر التصور الضروري بما لا يتوقف على نظر وان فسر التصديق الضروري بما لا يتوقف على تصديق سابق ومما ينبغي أن يعلم أن تفسير التصديق الضروري بهذا يستدعى ان لا يكون التصديق الذي يستغنى حكمه عن النظر ويتوقف طرفاه عليه ضرورياً لكونه متوقفاً على تصديق سابق وهو التصديق بمناسبة المبادئ لاطرافه النظرية فتأمل

(والانصاف أن لا تظن بكلمة تخرج من فم أخيك سوء) أي الخطأ (فتطلب) عطف  
 على أن لا تظن (له) أي لذلك الخارج من فيه (محملاً) في الصحة (ما استطعت وهلا  
 يحمل كلامه) أي كلام أبي هاشم الذي نقل عنه (على ما صرح به ابن سينا في الشفاء من  
 أن المستحيل لا يحصل له صورة في العقل) أي ليس لنا سبيل إلى إدراكه في نفسه بحيث  
 يحصل في العقل منه صورة هي له في نفسه بخصوصه (فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع  
 النقيضين) أو الضدين (فتصوره) أي تصور المستحيل (أما على سبيل التشبيه بأن يعقل)

(قوله سوء بالضم) مفعول لا يظن والظن بمعنى التهمة

(قوله عطف على أن لا تظن) في بعض النسخ بدون كلمة أن وهو الظاهر وفي أكثر النسخ بكلمة  
 أن وهو سهو من قلم الناسخ لا وجه له إلا أن يقال المراد عطف على لا تظن في أن لا تظن لظهور أنه  
 لا يصح العطف على المجموع وإنما اختار هذه العبارة لتبسيط الانفكاك بين الموصول والصلة  
 (قوله أن المستحيل الخ) لأن الصورة العقلية موجودة خارجي من الكيفيات النفسانية ومنهدة  
 بالمعلوم فلو كان للمستحيل بخصوصه صورة في العقل لكان ماهيته موجودة في الخارج بالوجود الأصلي  
 ليرتب الآثار عليه ولا أقل من كون الشخص علماً به فلا يكون ماهيته مقتضية لامتناع الوجود وهذا  
 كالواجب ليس له بخصوصه صورة في العقل والالزم قيام ماهيته بالغير في الخارج بخلاف المعدم الممكن  
 فإن حصول صورته المخصوصة في العقل إنما يقتضي أن يكون له وجود أصلي من حيث قيامه بالذهن ولا  
 يكون له وجود في خارج الذهن ولا محذور فيه

(قوله فتصوره أي تصور المستحيل الخ) في فصل من المقالة الأولى من الخامس من منطق الشفاء  
 وههنا موضع شك في أن المعدم الذات المحل الوجود كيف يتصور إذا سئل عنه بما هو حتى يطلب  
 بعد ذلك هل هو فانه أن لم يحصل له في العقل معنى كيف يتصور بأنه حاصل أو غير حاصل والمحل  
 لا صورة له في الوجود فكيف يوجد عنه صورة في الذهن يكون ذلك المتصور معناه فنقول في جوابه  
 أن هذا المحال إما أن يكون مفرداً لا تركيب فيه ولا تفصيل فلا يمكن أن يتصور النسبة إلا بنوع من  
 المقابلة بالوجود وإلا بالنسبة إليه كقولنا الخلاء وضده فإن الخلاء يتصور بأنه للأجسام كالمقابل وضديته  
 يتصور بأن الله تعالى كما لا يحار البارد فيكون المحال متصوراً بصورة أمر ممكن أن ينسب إليه المحال ويتصور  
 نسبه إليها وأما في ذاته فلا متصور أولاً معقولا ولا ذات له وأما الذي فيه تركيب وتفصيل مثل عنقاء  
 وإنسان ما يطير فانما يتصور أولاً متصوراً ولا تفاصيله التي محال ثم يتصور لتلك التفاصيل اقترانه على قياس الاقتران  
 الموجود في تفاصيل الأشياء الموصوفة المركبة الذوات فيكون هناك أشياء ثلاثة اثنين منها جزآن كل ما يقرؤه

(قوله عطف على أن لا تظن) لا يخفى أنه عطف على لا تظن وإنما أورد لفظة أن في المعطوف عليه ليعلم

بإيراد عامل النصب أنه منصوب

مثلاً (بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر) الذي تعقلناه بين السواد والحلاوة (لا يمكن حصوله بين السواد والبياض) فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل منه في نفسه صورة في العقل بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض اذ لم يحصل منه في العقل الا صورة بطريق المقايسة والتشبيه (وأما على سبيل الذي بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض) فقد يعقل ههنا المستحيل المخصوص باعتبار أمر عام هو كونه مفهوماً مسمى باجتماع السواد والبياض لا باعتبار خصوصه وكذا الحال في شريك الباربي تعالى فانه لا يتصور الا على سبيل التشبيه بأن يعقل شيء نسبته اليه تعالى كنسبة زيد الى عمرو أو على سبيل الذي بأن يعقل أنه

### (عبد الحكيم)

موجود والثالث تأليف بينهما وهو من جهة تأليف متصور بسبب ان التأليف من جهة ما هو موجود فعلى هذا النحو يعطى دلالة اسم المعلوم فيكون المعلوم انما يتصور متقدماً للموجودات انتهى وخلاصته ان المستحيل لا يحكم عليه بحكم ثبوتى حتى يستدعى وجوداً بخصوصه ما فى الخارج أو فى الذهن بأحكام نسبية تستدعى تعقله بوجه ما وذلك حاصل لتقدم تصور الموجودات المشابهة له والموجودات التى هى أجزاؤه وبما ذكرنا اندفع ما توهم من انه لو تم دليل الوجود الذهنى يوجب ان يكون للمستحيل بخصوصه وجود فى العقل وما فى شرح المقاصد من ان ما ذكره ابن سينا اعتراف بأن العلم بالمستحيل ليس الصورة ثم اعلم ان التردد الذى ذكره المصنف وتبعه الشارح ليس فى كلام الشيخ أصلاً مع انه يرد ان صورة التشبيه أيضاً الحكيمة على سبيل الذى كما يدل عليه قول المصنف مثل هذا الامر الذى تعقلناه ولا يمكن حصوله بين السواد والبياض اذ لا يمكن أخذه معدولة والا اقتضى وجود المثل لما تعقلناه بخصوصه فى الخارج أو فى الذهن أعنى الاجتماع المستحيل وان خلاصة ما ذكره بقوله وأما على سبيل الذى انه يعقل بوجه عام ثم يحكم عليه بالذى ولا شك ان فى الصورة النسبية آلة الملاحظة والحكم هو القدر المشترك فلا فرق بين الوجهين وغاية التوجيه ان بيان تصوّره بوجه عام بطريقتين

[ قوله مثل هذا الامر الذى تعقلناه الخ ] اشار بذلك الى انه ليس معنى تعقله على سبيل التشبيه انه بالتشبيه تعقل حتى يرد عليه ان التشبيه لىكونه نسبة تعقلها وهو فرع تعقل الطرفين فلا بد من تصور المستحيل سابقاً على التشبيه ويعود الاشكال بل المراد ان فى العقل صورة للوجود اذا أضيف المثل اليه كان مرآة للملاحظة المستحيل فالحكم عليه بأحكام سلبية

(قوله وأما على سبيل الذى الخ) أى المستحيل فى نفسه من غير مقابلة الى شيء آخر فان تعقله باعتبار

عام بسلب الوجود عنه

لا يمكن مفهوم هو شريك له تعالى (وبالجملة فلا يمكن تعقله) أى تعقل المستحيل (بماهيته) من حيث خصوصيتها (بل باعتبار من الاعتبار) التشبيهية أو العامة وعلى هذا فقول أبى هاشم معناه أن هناك علماً وليس له معلوم تعلق به ذلك العلم من حيث ماهيته وخصوصيته وهو صحيح كما عرفته ويحتمل أن يقال معناه أن هناك علماً وليس له معلوم متقرر ثابت فإن المستحيل لا تقرر له أصلاً بخلاف الممكنات فإنها ثابتة عندهم فى العدم أيضاً المقصد السادس عشر محل العلم الحادث) سواء كان متعلقاً بالكليات أو الجزئيات (غير متمين عقلاً عند أهل الحق بل يجوز) عندهم عقلاً (أن يخالفه الله تعالى فى أى جوهراً أراد) من جواهر بدن الانسان وغيرها لان البنية ليست شرطاً للحياة والعلم فأى جزء من أجزائه قام به العلم كان عالماً (ليكن السمع دل على أنه) أى محل العلم (هو القلب قال تعالى ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها وقال أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) هذا وقد اختلف المتكلمون فى بقاء العلم فلا شاعرة قضوا باستحالة بقاءه كسائر الاعراض عندهم وأما المعتزلة فقد أجمعوا على بقاء العلوم الضرورية

(قوله ويحتمل أن يقال الخ) وليس هذا هو المذكور أولاً فى المتن فإن حاصله ان المعلوم شئ فلا يكون المستحيل معلوماً وحاصل هذا انه ليس المراد فى المعلوم مطلقاً بل المراد فى المعلوم المتقرر الثابت (قوله ليكن السمع) أى ظاهراً فإن القلب حقيقة فى اللحم الصوري وأما ان يراد بالقلب النفس الناطقة لتقلبه من حال الى حال أو لتقلبه بين الحبة العالية والسافلة أو لانه محل الروح الحيواني الذي هو ومتعلق بالناطق أولاً بالذات فهو خلاف الظاهر والنصوص على ظواهرها مالم يصرف صارف

(قوله مفهوم هو شريك له تعالى) لاختفاء فى صدق المفهوم على الذات نعم لو قال ذات هو شريك له لكان أظهر

(قوله وبالجملة فلا يمكن تعقله بماهيته) لا يخفى أن دليل الوجود الذهني الذي يدل على وجود المتعلمات بانفسها فى الذهن لا يلائم هذا التحقيق الذي ذكره ابن سينا فليتأمل فيه

(قوله وعلى هذا فقول أبى هاشم) لا يخفى ان هذا يعم كل معقول بوجه اللهم الا أن يقال قوله لالمعلوم له بمعنى انه لا يمكن تعلق علم ما به من الحثية المذكورة

(قوله ويحتمل أن يقال معناه) وعلى هذا يحتمل أيضاً أن يقال معنى كلامه أن هناك علماً وليس له معلوم موجود فان كلمة الانفى الجلس فيتماد منه سلب الوجود وعلى كل من التقادير لا يتكون السكاف فى قوله كالمعلم بالمستحيل مقحمة بل للتمثيل لان الحال فى الممكنات الخيلية أيضاً كذلك كما تقتضيه قاعدة الاعتزال وأما على ما حمله عليه المصنف فالظاهر انها مقحمة

التي لا يتعلق بها التكليف واختلفوا في العلوم المكتسبة المكلف بها فقال الجبائي انها ليست باقية والا لزم أن لا يكون المكلف بها حال بقائها مطيعا ولا عاصيا ولا مثابا ولا معاقبا مع تحقق التكليف وهو باطل بناء على لزوم الثواب أو العقاب على ما كلف به وخالفه أبو هاشم في ذلك وأوجب بقاء العلوم مطلقا ( وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة المجردة بذاتها ) عن المادة وتوابعها وان كان متعلقة بها أي متصرف فيها ومدبرة لها ( ومحل الجزئيات المادية ( المشاعر العشر ) أي الحواس ( الظاهرة والباطنة ومنفصلها ) أي الناطقة المجردة وأحوالها ومشاعرها المذكورة ومعالها ( تفصيلا ) تأمنا وفيها بمعرفة ماهيتها وكيفية ادراكاتها بحسب الطاقة البشرية ( ومنهم ) أي ومن الحكماء ( من يرى أن المدرك للجزئيات أيضا هو النفس الناطقة ولكن ) ادراكها للكليات بذاتها وللجزئيات ( بواسطة الآلة ) الجسمانية ( فانها ) أي الناطقة ( تحكم بالكل على الجزئي ) في مثل قولك زيد انسان ( فلا بد أن تكون عاقلة لها ) لان الحاكم يجب أن يحضره المحكوم عليه والمحكوم به ( وسيأتي الكلام فيه ) أي فيما ذكرناه فانه سنبين لك في مباحث النفس أن المدرك للجميع هو النفس لكن صور الكليات ترسم في ذاتها وصور الجزئيات المادية في آلاتها فتلاحظها النفس من هناك

( قوله والا لزم أن يكون الخ ) لعدم كونها مقدورة التحصيل لامتناع تحصيل الحاصل ولا مقدورة البقاء بعد الحصول لازما لها

( قوله وخالفه الخ ) بناء على انها مقدورة البقاء لعدم مباشرة ما يلزمها

( قوله وقال الحكماء ) ههنا خلافاً للاول ان محل ارتسام الكليات النفس الناطقة ومحل ارتسام الجزئيات المشاعر فهي عند النفس كالفتحة عند الناظر وقال البعض ان المدرك للكليات والجزئيات بواسطة الآلات الثاني ان المدرك للكليات والجزئيات هي النفس وقال البعض ان المدرك للكليات هي النفس والمدرك للجزئيات هي المشاعر كما في الحيوانات العجم والتحقيق ان المدرك للكل هو النفس وان ارتسام الجزئيات في الآلات كما بينه الشارح فعبارة المتن لا تخلو عن اختلاف ميل قابل المحل بالمدرك

( قوله وخالفه أبو هاشم ) قد سبق الاشارة في سابق مقاصد المرصد الاول الذي في الاتجاهات السككية للاعراض الى أن ما ذكره ههنا مناقض لما ذكره هناك وبسطنا القول فيه بعض البسط فليتنظر تمة ( قوله وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة ) قال المشايخ في التوفيق بين العقل والشرع ان المراد بالقلب هو النفس الناطقة باعتبار قلبه بين الاستفاضة من الامور العالية والافاضة على الاشباح السافلة بقرينة العملية والعملية واليه الاشارة بقوله عليه الصلاة والسلام قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء

### ﴿النوع الثالث﴾

من أنواع الكيفيات النفسانية (الارادة وفيها) أي في الارادة وفي بعض النسخ وفيه أي في هذا النوع (مقاصد) سبعة ﴿الاول في تعريفها قيل انها﴾ أي الارادة (اعتقاد النفع أو ظنه) والقاتل بذلك كثير من المعتزلة قالوا ان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السوية فاذا حصل اعتقاد النفع أو ظنه في أحد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر وأثر فيه قدرته (وقيل) ليس الارادة ما ذكر من الاعتقاد أو الظن بل هذا هو المسمى بالداعية وأما الارادة فهي (ميل يتبع ذلك) الاعتقاد أو الظن كما أن الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر أو ظنه وليست الارادة من قبيل الاعتقاد والظن (فإننا نجد من أنفسنا بعد اعتقاد أن الفعل الفلاني فيه جلب نفع أو دفع ضرر ميلا اليه) مترتباً على ذلك الاعتقاد (وهو) أي الميل

[قوله الاول في تعريفها] بعد الاتفاق على ان الارادة مرجحة لاحد طرفي المقدور عن القادر اختلفوا في حقيقتها وهذا الاتفاق لا بد من مراعاته حتى يتم الاستدلال المذكور من كل فريق (قوله اعتقاد النفع) اعتقاداً وهي تخيل اللذة كافي الحيوانات العجم أو تعقيلها يتبع الفكر كما في الانسان [قوله ان نسبة القدرة الخ] حاصله ان اعتقاد النفع أو ظنه يرجح أحد طرفي الفعل وكل ما هذا شأنه فهي الإرادة اما الصغرى فلما ذكره الشارح واما الكبرى فبالاتفاق [قوله وليست الارادة من قبيل الاعتقاد الخ] يعني ان قوله فانا نجد الخ دليل على المدعى الضمني وهو ان الارادة ليست اعتقاد النفع أو ظنه وليست دليل الصريح وهو انه ميل يتبع الاعتقاد لان حاصله اننا نجد بعد الاعتقاد المذكور ميلا مترتباً عليه مغايراً له واذا كان كذلك لا يكون الاعتقاد المذكور مرجحاً لاحد الطرفين فلا يكون ارادة وأما ان المرجح هو الميل فلا يجوز أن يكون المرجح مجموعهما أو أمراً آخر سواهما فاندفع ما توهم ان قوله وليست الارادة من قبيل الخ تكرار وان الدليل لا يثبت المدعى وأما انهما الميل فيحتاج الى مقدمة أخرى ظاهرة وهي حصول الترجيح بعده من غير توقف على أمر آخر فالمرجح هو الميل والاعتقاد علة له فلا تكون الارادة مجموعهما ولا أمراً سواهما [قوله وهو الميل الخ] فان قلت قد علمت هذه المغايرة من البهية المستفادة من قوله نجد من أنفسنا

[قوله اعتقاد النفع أو ظنه] للحيوانات العجم أفعال اختيارية فاما أن يقال بالفرق بين الافعال الاختيارية والارادية واما أن يقال بوجود الاعتقاد فيها واما ان يخص التفسير بارادة الانسان والآخر أقرب لان الحركة بالارادة مأخوذة في تعريف مطلق الحيوان ومن البين انتفاء الاعتقاد والظن في الحيوانات العجم (قوله فانا نجد من أنفسنا) يعني اننا نجد ميلا هو مرجح لاحد المقدورين والمرجح هو الارادة فيكون الميل هو الارادة ورد عليه بانه لم لا يجوز أن يكون المرجح شيئاً آخر لا يعتبر فيه الميل بالاعلية ولا بالجزئية كما سينقله عن الاشاعرة أو يكون مجموع أمور يكون الميل جزءاً أخيراً منها فلا تكون الارادة ميلا فقط كما هو مدعاهم

الذي نجده (أمر مغاير للعلم) بالنفع أو دفع الضرر (ضرورية) لا شبهة فيها وأيضاً فإن القادر كثيراً ما يعتقد النفع في فعل أو يظنه ومع ذلك لا يريد ما لم يحصل له هذا الميل وقد أجيب عن ذلك بأننا لا ندعي أن الإرادة اعتقاد النفع أو ظنه مطلقاً بل نقول هي اعتقاد نفع له أو لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله إلى أحدهما بلا ممانعة مانع من تمب أو معارضة والميل الذي ذكرتموه إنما يحصل لمن لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة إذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق إلى المحبوب فإنه حاصل لمن ليس واصل إلى دون الواصل إذ لا شوق له وهذا الذي ذكرناه من تعريف الإرادة إنما هو على رأى المعتزلة (وأما الإرادة) عند الاشاعرة فصفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع والميل الذي

بعد اعتقادنا الخ قلت المستفاد من ذلك كونه مغايراً للاعتقاد الخاص وأما أنه ليس من جلس اعتقاد النفع فلا يجوز أن يكون اعتقاد النفع مرتباً على اعتقاد نفع

[ قوله ومع ذلك لا يريد ] فقد انفكت الإرادة عن الاعتقاد إلى لقاء حصوله للسياق فلا تكون هي الاعتقاد وأما أنه الميل فلما مر من أنه إذا حصل حصل الترجيح (كذا)

(قوله ممن يؤثر خيره) متعلق بقوله أو لغيره فإن اعتقاد النفع للغير وإن كان يمكن حصوله من غير ممانعة ليس مرجحاً لأحد طرفي الفعل ما لم يؤثر المعتقد حينئذ ذلك الغير بخلاف اعتقاد النفع نفسه فإذا أمكن حصوله من غير ممانعة بشئ لا يتوقف الترجيح على آخر ويصرف قدرته إليه (قوله وصوله) أي وصول النفع إلى أحدهما أي المعتقد والغير

(قوله والميل المذكور الخ) فصاحب الميل المذكور سابق إلى الفعل غير مرید له بعدم تحقق الاعتقاد المذكور من ممانعة نقصان العدة وإن حصل له اعتقاد النفع مطلقاً

(قوله فصفة مخصصة الخ) أي مفارقة للاعتقاد والميل المذكورين ليصح المقابلة [ قوله فإن الإرادة بالاتفاق الخ ] حاصله أن الإرادة مرجحة ولا شيء من الميل والاعتقاد يرجح فلا تكون الإرادة شيئاً منهما أما الصغرى فبالإتفاق وأما الكبرى فما سلبين في المقصد الثالث

(قوله ومع ذلك لا يريد) أي لا يقال له المرید

[ قوله بل نقول هي اعتقاد نفع الخ ] ضمير له ولغيره للمعتقد المفهوم من الاعتقاد وضمير وصوله إلى النفع وضمير خيره إلى المعتقد والغير على سبيل البدل وضمير أحدهما إليهما جميعاً وممن يؤثر في موضع الصفة للاعتقاد أي اعتقاد كأن ممن يؤثر وهو للاحتراز عن اعتقاد النفع ولا يختاره فلا يكون باعثاً له على الفعل

(قوله والميل الذي ذكرتموه إنما يحصل الخ) فإن قلت الميل المذكور أن كان إرادة فالتعريف غير جامع وإن لم يكن يلزم خلو القادر قدرة غير تامة عن الإرادة بالنسبة إلى مقدوره الذي لا يقدر عليه قدرة

يقولونه فنحن لا نشكره ) في الشاهد ( لكن ) ذلك الميل ( ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لأحد المقدورين ) بالوقوع ( وسنبين ) في المقصد الثالث من هذا النوع ( انها ) أى الصفة المخصصة المذكورة ( غير الميل ) وليست أيضاً مشروطة بالميل ولا باعتقاد النفع ( ثم حصول الميل في الشاهد لا يوجب حصوله في الغائب ) وليس يصح القياس لثبوت الفارق بينهما فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل ( المقصد الثاني ) الارادة القديمة توجب المراد ( أي اذا تعلق ارادة الله تعالى بفعل من أفعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته ( اتفاقاً ) من أهل الملة والحكماء أيضاً ) وأما اذا تعلق بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بأن معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود الأمور به كما في العصاة ( وأما ) الارادة ( الحادثة فلا توجبه اتفاقاً ) يعني أن ارادة أحدنا اذا تعلق بفعل من أفعاله فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له عندهم ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متأخري المعتزلة ( وجوزة النظام ) والعلاف وجمهور

( قوله وليست الخ ) زاده لان العنوان في المقصد الثالث

( قوله ثم حصول الميل الخ ) كلمة ثم للتراخي والنزول في الرتبة

( قوله فلا يصح الخ ) فلا بد من القول بان ارادة الغائب أمر سوى الاعتقاد والميل فلم لا يقولون في

الشاهد أيضاً بالدليل على تباين الارادتين بالملازمة

( قوله اتفاقاً ) ليكون النخلف دليل العجز والامكان

( قوله والحكماء ) حيث قالوا ان ارادته تعالى هو العلم بالنظام الاكمل من يتأخر بحيث تبعه الوجود

( قوله بأن معنى الامر هو الارادة ) أي ارادة فعل الغير والظاهر بان ارادة فعل الغير هو الأمر به

( قوله عند الاشاعرة ) فالمراد بالاتفاق اتفاق منا

تامة قلت نختار الثاني ونمنع الملازمة لتحقق متبوع ذلك الميل الذي هو الارادة أعني اعتقاد النفع على أن

بإعلان اللازم ممنوع فان فيه التمني لا الارادة كما يشير اليه في المقصد الخامس

( قوله فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل ) قيل الظاهر أن المراد بالارادة ههنا هي الارادة الحادثة

التي هي من الكيفيات النفسانية على ما صرح به في العنوان وتفسيرها باعتقاد النفع اليه أو ظنه مما يؤيده

فان القديمة لا يصح فيها ذلك

( قوله والحكماء أيضاً ) مبنى على أنهم قائلون بالارادة وان قالوا بوجوب مشيئة الفعل

( قوله وان كانت مقارنة له ) أي على سبيل الوجوب وبهذه المقارنة صح تفسيرها بالصفة المخصصة لأحد

طرفي المقدور بالوقوع وان لم يتحقق الايجاب



ابن حارث وظائفة من قدماء معتزلة البصرة (ايحابها) أى ايجاب الارادة الحادثة (للمراد اذا كانت) تلك الارادة (قصداً الى الفعل وهو) أى القصد الى الفعل (مانجده من أنفسنا حال الايجاد) أى حال ايجادنا للفعل (لا عزماء عليه) لان الارادة اذا كانت عزماء على الفعل لم توجب المراد (فانه قد يتقدم) العزم (على الفعل) فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بأن العزم توطين النفس على أحد الامرين بعد سابقة التردد فيهما (والعزم) الذي هو هذا التوطين (يقبل الشدة والضعف) ويتقوى شيئاً فشيئاً (حتى يبلغ الى درجة الجزم) فيزول التردد بالكلية (ومع ذلك فقد لا يكون) العزم الواصل الى مرتبة الجزم (مقارناً) للفعل (ولا قصداً) اليه (بل) يكون (جزماً بأنه سيقصد) الفعل فيكون متقدماً على الفعل غير موجب له (وربما يزول) ذلك العزم أى الجزم (لزوال شرط) من شرائط الفعل (أو حدوث مانع) من موانعه فلا يوجد الفعل بعده أيضاً وإذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان أولى بعدم الايجاب فهؤلاء أثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بأزمته هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة واردة مقارنة له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه وأما الاشاعة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل أمراً مغايراً لها (المقصود الثالث) الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع أو بميل يتبعه (وذلك أن الارادة توجد بدونها فلا تكون عين أحدهما ولا مشروطة به أيضاً فلا يصح تفسيرها بأحدهما أصلاً) خلافاً

(قوله مانجده من أنفسنا الخ) أى القصد التام المقارن للقدرة المستجمعة

[قوله بل أمراً مغايراً لها] يتقدم على وجود الفعل زماناً لما تقرر عندهم ان فعل المختار حادث وان

ناقش فيه الآمدى كما مر

[قوله فلا يصح تفسيرها الخ] لاحد لعدم الاتحاد ولا رسماً لعدم اللزوم

[قوله خلافاً الخ] فانهم يقولون بالغيبية بأحدهما فضلاً عن الاشتراك

(قوله اذا كانت قصداً الى الفعل) قد سبق الآن ان الارادة عند المعتزلة اما اعتقاد النفع أو ظنه

واما ميصلي يتبعه فالظاهر ان القصد والعزم عند بعضهم من مراتب الاعتقاد أو الميل حتى لا يكون جميعهم الارادة عبارة عن إحداهما مخالفاً لما سبق ولكن في الاول بعد ظاهر فتدبر

(قوله وأما الاشاعة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة) تخصيص القول بأن العزم لم يجعلوه من

قبيل الارادة يشعر بأن القصد ارادة عندهم مع انه ليس كذلك لما سبق في بحث القدم من أن القصد مقارن لعدم المتصور والارادة المفسرة بالصفة المختصة مقارنة للمراد اللهم الا أن يراد العزم المطلق

ويجعل شاملاً للقصد

(قوله فلا يصح تفسيرها بأحدهما أصلاً) فان قلت تفريع عدم صحة تفسير الارادة بأحدهما على

للمعتزلة) الذين فسروها بواحد منهما (لنا) في وجود الارادة بدونهما (ان المارب من السبغ اذا عن) أي ظهر (له طريقان متساويان) في الافضاء الى مطلوبه الذي هو النجاة منه (فانه) مع كونه ملجأ في الحرب (يختار أحدهما) بارادته (ولا يتوقف) في ذلك الاختيار (على ترجيح أحدهما للنفع) يعتقده (فيه) ولا على ميل يتبعه بل يرجح أحدهما (على الآخر) بمجرد الارادة لا أقول لا يكون للفعل مرجح (على عدمه فان المارب بارادته مرجح) اياه على تركه (بل) أقول (لا يكون اليه) أي الى الفعل (داع) باعث للفاعل عليه من اعتقاد النفع أو ميل تابع له (ومعلوم بالضرورة أنه من دهشته) وحيرته (لا يخطر بباله طلب مرجح) يختار بسببه أحدهما بل لا يطلب ولا يتصور في تلك الحالة سوي النجاة (و) معلوم بالضرورة أيضاً (أنه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكراً) فيه (حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان من ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه

(قوله طريقان متساويان) وبانه لا يخفى ان اعتبار التساوي لمجرد الاستظهار فان المارب والجائع والعطشان يختار أحد الأمرين من غير تصور المرجح واعتقاده سواء كان في نفس الأمر مرجح أم لا وهو كاف في إثبات المطلوب

(قوله ولا يتوقف الخ) في القاموس التوقف على التسمي التعب

[قوله ولا على ميل الخ] الصواب أو لميل يتبعه عطفاً على لنفع لاعلى الترجيح فان الترجيح

مشارك بينهما

[قوله لا يكون للفعل مرجح] أي فاعل مرجح الوجود على انه يلزم وجود الممكن بلا موجد

انتفاء العينية والمشروطية مما لا وجه له اذ لا دخل لانتفاء المشروطية في ذلك العدم حتى لو ثبت لم يصح ذلك التفسير أيضاً قلت بعد تسليم ان التفريع على ما ذكر لاعلى وجود الارادة بدونهما له مدخل فيه اذ لو تحققت المشروطية كان أحدهما لازماً للارادة ضرورة لزوم الشرط للمشروط فكان يصح رسمها بلازمها وفيه انه انما يتم عند المحققين اذا كان اللازم محمولا اللهم الا أن يقال كان يصح رسمها حينئذ بأحدهما مساححة وان لم يصح حقيقة فالقصد المبالغة في نفي تلك العدة كما يومي اليه لفظ أصلاً واعلم ان ظاهر كلام المصنف يدل على أن المعتزلة قائلون بان الارادة مشروطة باعتقاد النفع أو بميل يتبعه وليس كذلك بل هي عندهم نفس أحدهما فأشار الشارح بزيادة قوله فلا يصح تفسيرها الخ الى توجيه كلامه ولإكمال المصنف توجيه آخر أقرب مما ذكره الشارح وهو أن يجعل على ان الارادة عندنا غير مشروطة بأحد الأمرين خلافاً للمعتزلة أي بعضهم الذين قالوا بان أحدهما معيناً شرطاً لها فان من جعلها نفس الميل التابع للاعتقاد مثلاً جعل الاعتقاد شرطاً لها

فانه يختار أحدهما بلا داع له يرجعه في اعتقاده) على الآخر (وكذلك جائع عنده وغيفان) متساويان من جميع الجهات فانه يختار أحدهما من غير داع يدعو اليه وإذا ثبت في هذه الامثلة وجود الارادة بدون اعتقاد النفع أو ظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع لها اذ لا وجود للتابع بدون المتبوع (والمعتزلة ادعوا الضرورة بأن من استوي عنده الطرفان لا يرجع) باختياره (أحدهما) على الآخر (المرجح) يختص بذلك الطرف فإدام الاستواء لا يتصور منه ترجيح أصلاً (والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة في الامثلة المذكورة) فانا نعلم بالضرورة وجود الترجيح فيها بلا مرجح وداع كما تحققت فان قيل من البين أن الفعل في هذه الامثلة راجع على الترك فلا تساوى فيها بينهما قلنا سلوك أحد الطريقتين يستلزم ترك سلوك الآخر وبالعكس فاذا استوي السلوكان فقد استوي سلوك أحدهما وتركه على وجه مخصوص وهو أن يتركه سالكا للآخر وأيضاً السلوكان أمران مقدوران متساويان وقد رجح أحدهما بلا داع اليه وهو المطلوب نعم للمعتزلة أن يقولوا ليس يلزم من فرض التساوى وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح

[قوله فان قيل الخ] يعنى ان اللازم مما ذكرتم التساوى في الصور الثلاث بين الفعلين أعني السلوكين وأثرين والأكلين ولا كلام فيه انما الكلام في تساوى الفعل والترك ومن البين أن الفعل فيها راجع على الترك لا اعتقاد نفع النجاة عن الشبع والجوع والعطش في الفعل  
[قوله قلنا الخ] حاصله ان التساوي فيها متعقق بين الفعل والترك بخصوص وان لم يكن متعقفاً بالنسبة الى الترك مطلقاً

[قوله وأيضاً] يعنى ان المقصود اثبات ترجيح أحد الطرفين بخصوصه المتساويين بالارادة على الآخر من اعتقاد نفع وميل وهو حاصل فيها لا اثبات ترجيح أحدهما على الآخر حتى يرد ما ذكر  
[قوله ليس يلزم من فرض التساوى] هذا منع مقدمة لادخل لها في الاستدلال لما عرفت أن المقصود ان الفاعل المرید في الصور الثلاث لا يطلب المرجح والداعي سواء وجد المرجح أولاً فالاولى الاكتفاء على متبوع المرجح في اعتقاده

[قوله نعم للمعتزلة أن يقولوا الخ] يمكن أن يقال الجواب قد تم بمنع كلية تلك المقدمة ومنع ضرورتها ولا حاجة لنا الى اثبات التساوى وعدم المرجح في الصورة المفروضة البتة نعم لو أثبتنا ذلك يكون نقضاً لتلك الكلية التي ادعوا ضرورتها بل عليهم أن يشبوا تلك المقدمة السلبية اذ قد مر مراراً ان دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة واني لهم ذلك الاثبات

بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختار شيئاً مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فاعلم الدهشة المذكورة صارت سبباً لعدم استنبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف المحارب الآن انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة هذا وقد قيل اذا فرض تساوى الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضى سلوك الطريق الذى على يساره لان القوة في اليمين أكثر والقوى يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه وأما في القادحين والريغفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين \* المقصد الرابع \* الارادة مغايرة للشهوة) التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة (لوجهين \* الاول الارادة قد تتعلق

[قوله اذ لولاه الخ] الاولى ترك هذه المقدمة لان السائل مانع لاستمدل مع ان هذه المقدمة هي المنازع فيها [قوله وليس يلزم الخ] دفع لما يقال لو كان المرجح في اعتقاده لسكان له شعور لذلك لان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات وهنا ليس كذلك لانه لو سئل عن المرجح لنبه وحاصله ان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات ان كان ذلك العلم ثابتاً عند الالتفات فله علم يثبت ههنا لعارض من الدهشة والجوع والعطش ولا يخفى ما في هذا المنع من المكابرة فانهم يسئلون عن المرجح حال الشروع في الحرب والا كل والشرب ما بينوا [قوله وقيل الخ] لا يخفى ان هذا لو تم لدل على وجود المرجح لاعلى الاعتقاد به والسكلام فيه الا ان يقال ان ذلك العلم صار طبعياً للاعتبار بذلك

[قوله لان القوة في اليمين أكثر] لبعده عن القلب الذي هو معدن الروح الحيوانى المعين لقوة ما يجاوره بمرارته

[قوله مغايرة للشهوة] أي في الوجود كما يرشد اليه الدليل وصرح به الشارح [قوله توقان النفس الخ] أي اشتياقها الى المستلذات الحسية وفيه ظهر وجه آخر للمغايرة فان الاشتياق لا يقارن وجوديا لاشتياق بخلاف الارادة

[قوله الاول الخ] حاصله ان الارادة صفة من شأنها ان تتعلق بنفسها والشهوة صفة ليست من شأنها ذلك فالارادة غير الشهوة فلا يرد ان هذا الدليل لا ينفى كون الشهوة أخص من الارادة لجواز أن يكون ارادة لا تتعلق بنفسها بناء على ان الارادة قد تتعلق بنفسها وقد لا تتعلق

(قوله فيختار ما هو الاقرب الى اليمين) فان قلت يجوز أن يتساوى في القرب والبعد بالنسبة الى اليمين ففي هذه الصورة يلزم ترجيح أحد المتساويين قلت لهم أن يقولوا ان كان أحدهما في اليمين والآخر في يساره يختار ما هو في يساره لان حركة اليمين الى جانب اليسار أسهل كما أشار اليه وان كان أحدهما في الفوق والآخر في التحت يختار ما في التحت لان الحركة الاختيارية تنضم ههنا الى الطبيعة وان كان أحدهما في القدام والآخر في الخلف يختار ما في القدام ووجهه أظهر

(قوله توقان النفس) يقال ناقت النفس الى شئ توقا وتوقانا أي اشتاقت

بنفسها دون الشهوة) فانها لا تتعلق بنفسها بل بالذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازاً عن الارادة كما قيل لمريض ما تشتهي فقال أشتي ان اشتهي أى أريد ان اشتهي (وفيه) أى في هذا الفرق (نظر تعرفه) أنت (مما اخترناه) في الارادة (من التعريف) يعنى أنه اذا فسر الارادة باعتقاد النفع أو الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز أن يعتقد الشخص أن في اعتقاده لمنفعة فعل من الافعال أو في ميله اليه نفعاً له ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه وأما اذا فسرت بما اختاره من أنها صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا

[قوله دون الشهوة] بناء على أنها ليست من المستلزمات الحسية وفيه ان الشهوة المخصوصة من الوجدانيات [قوله فانها لا تتعلق إلخ] اعادة للدعوى بعبارة أخرى تنبيه بدايتها (قوله فقل أشتي ان اشتهي) فان مطلوبه مجرد الاشتهاء لا اشتهائ شيء معين ولذا نزل الفعل المتعدي منزلة اللازم فلو كان الاشتهاء بمعناه الحقيقي لزم وجود الاشتهاء عند عدم الاشتهاء لان المشتي لا يكون موجوداً عند حال الاشتهاء وليس مجازاً عند التخيّل لكون اشتهائ المريض أمراً ممكن الوقوع غير مستبعد فهو مجاز عن الارادة اذ لارابع

[قوله فلا يجوز تعلقها بنفسها] وكذا تعلقها بالشهوة لانها أيضاً غير مقدورة لنا فبطل ما مر من انه اذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازاً عن الارادة قال في شرح المقاصد التفسير المذكور لا يقتضى كونه متعلقاً مقدوراً لجواز أن يكون صفة يتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح لاحد طرفي المقدور واذا جاز ارادة الحياة والموت فبطل ما قيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون مقدوراً وصح ما قيل في الفرق من أن الارادة تتعلق بالارادة دون الشهوة وفيه بحث اما أولاً فلانه اذا جاز تعلقها بنفسه المقدور يكون من شأنها الترجيح بغير المقدور أيضاً فيكون أخذ المقدور في تعريفها لغواً بل غحلاً لانه

(قوله وأما اذا فسرت بما اختاره) وأيضاً اذا فسرت بذلك لم يصح ما ذكره الشارح من تعلق الارادة بالشهوة لان الشهوة ميل جبلي غير مقدور كما صرح به في حواشي التجريد قال في شرح المقاصد هذا التفسير كما لا يقتضى كون الارادة من جنس الاعتقاد أو الميل كذلك لا ينفيه وكذلك لا يقتضى كون متعلقها مقدوراً لجواز أن يكون صفة يتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحياة والموت قال فيبطل ما قيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون الا مقدوراً فيمتنع تعلقها بالارادة وصح ما قيل في الفرق ويمكن أن يجاب بأن قيد الحيثية هو المتبادر من التعريف أي أنها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور من حيث أنها كذلك وحيث لا يتعلق بغير المقدور وأما تعلقها بالحياة والموت فممنوع

(قوله لان ارادتنا ليست مقدورة لنا) وما ذكره في حواشي التجريد في الفرق بين الشهوة والارادة

والا احتاج خصوصها فينا الى ارادة أخرى وهكذا الى ما لا يتناهي اللهم الا أن يذكروا هذا الفرق على تقدير اقدار الله تعالى ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في أن تلك الارادة المقدورة هل تكون مرادة للعبد بارادة أخرى أو لا أوجهه الاشاعة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذا كرهه الا بارادته وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مریداً لها بارادة أخرى \* الوجه ( الثاني أن الانسان قد يريد شرب دواء كرهه ) غاية الكراهة ( فيشر به ولا يشتهي به بل يتنفر عنه ) وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريد به اذا علم أن فيه هلاكه فقد وجد كل واحدة من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء

يلزم التعريف بالاخص نعم لو كان هذا بيان حكم من أحكامها يصح ذلك وأما ثانياً فلانه يلزم أن يكون هذا الشخص بالنسبة الى الافعال الطبيعية مریداً فلا تكون الارادة تابعة للعلم وأما رابعاً فلانه يلزم كون التمني نوعاً من الارادة

( قوله والا احتاج إلخ ) فلا يمكن تعلق الشيء بنفسه فلا بد من ارادة مغايرة للارادة الاولى وتلك الارادة الثانية يجوز تعلقها بنفسها بناء على ان الارادة من شأنها ذلك على ما هو المفروض فيكون هناك ارادة ثالثة تتعلق بالارادة الثانية المقدورة على ان متعلقها لا يكون الا مقدوراً وهكذا الارادة الثالثة يجوز تعلقها بنفسها فتحتمل الى ارادة رابعة وتكون الثالثة مقدورة وهلم جرا وبما حررنا لك اندفع ما قيل يجوز أن تكون ارادة الارادة وما فوقها غير مقدورة فيقطع التسلسل نعم يرد عليه ان اللازم من جواز تعلق الارادة بنفسها الاحتياج الى ارادة أخرى مغايرة بالذات واللازم التسلسل في التعلقات لا الارادات [ قوله يستحيل إلخ ] بناء على لزوم التسلسل كما مر والحق ان الاحتياج الى ارادة أخرى مغايرة بالذات غير لازم والى مغايرة بالاعتبار لازم لكن اللازم حيثئذ التسلسل في التعلقات فامتنع تعلق الارادة بنفسها والا فلا

[ قوله دواء كرهه ] أي يشيع ينفر عنه الطبع وليس المراد بالكراهة ما يقابل الارادة ولا شبهة ان الشهوة اشتياق النفس الى اللذة الحسى

من أن الشهوة ميل جبلي غير مقدور بخلاف الارادة فاما بناء على المشهور لاعلى التحقيق واما على ان المراد بالارادة اعتقاد النفع أو ما يبعه هذا ولا يخفى عليك أن ما سبذكره من الجواب عن دليل الجبائي على استحالة كون الارادة مرادة متأت هنا

( قوله وقال الجبائي يستحيل إلخ ) واحتج بأن الارادة المقدورة لو كانت مرادة للفاعل لسكانت تلك الارادة الثانية مفقورة الى ارادة ثالثة والثالثة الى رابعة وهلم جرا الى ما لا نهاية له ويلزم التسلسل المحال ورد بأن التسلسل انما يلزم ان لو كانت كل ارادة مكتسبة مرادة بارادة مكتسبة وليس يلزم ذلك بل يمكن قطع التسلسل بالانتهاء الى ارادة ضرورية حاصلة للفاعل بخاق الله تعالى كذا في أبقار الافكار

واحد فينبهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المتقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان أيضاً في حرام منفور عنه (المقصد الخامس أنها) أى الارادة (غير التمنى فانها لا تتعلق الا بمقدور مقارن) لها عند أهل التحقيق (والتمنى قد يتعلق بالحال) الذاتى (وبالماضى) وقد توهم جماعة أن التمنى نوع من الارادة حتى عرفوه بأنه ارادة ما علم أنه لا يقع أو شك وقوعه واتفق المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على أن التمنى غير الارادة (والميل الذي يسمونه ارادة) كما مر (هو بالتمنى أشبه منه بالارادة) فنأمل (المقصد السادس) قال الشيخ الاشعري وكثير من أصحابه (ارادة الشيء كراهة ضده

[قوله عند أهل التحقيق] فان ما هو متقدم على وجود المراد هو القصد والعزم وهو غير الارادة وغندي لا حاجة الى قوله عند أهل التحقيق اذ المراد بالمقارن مقابل الماضي اذ لا تتعلق الارادة بالماضى بخلاف التمنى

(قوله أشبه منه بالارادة) فان ذلك الميل قد يتعلق بغير المقدور بخلاف الارادة

(قوله ارادة الشيء كراهة ضده) الكراهة صفة ترجح الفعل بالوقوع عين الصفة التي ترجح الترك باحد طرفي المقدور باللاوقوع كما ان الارادة صفة ترجح وقوعه وان أريد بالشيء المقدور فالمعنى الصفة ترجح أحد طرفي المقدور كالحركة بالوقوع عين الصفة التي ترجح أحد طرفي ذلك المقدور ضد كالمسكون باللاوقوع فالارادة متعلقة بفعل الشيء عين الكراهة متعلقة من يفعل الضد وكذا الحال في الترك وعلى التقديرين ارادة الشيء قد تحقق بدون كراهة الضديتان بان لا يخطر الضد بالبال أصلاً وبالعكس وقد يجتمعان بان يتصور عنده أيضاً الكراهة ففي هذه الصورة ارادة الشيء اما نفس كراهة ضده بالذات انما التباين باعتبار فن حيث يتعلق بالشيء يكون ارادة من حيث يتعلق بضده فالشيخ الاشعري ذهب الى اتحادهما بالذات والدليل ناهض عليه لانهما كانتا متباينين واما متباينان أو متضادتان فيمتنع اجتماعهما أو متخالفان يجوز الانفكاك بينهما وليس لهما ضد واحد وكل متخالفين هذا شأنهما يجوز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر فيلزم اجتماع ارادة الشيء مع ارادة اجتماع كراهته مع ارادته على ما بينه الشارح وكلاهما محال وعلى ماقررناه اندفع جواب المتن بالنع والمعارضة كما لا يخفى على الفطن فهذا ما غدى في تحقيق هذا المقال والله أعلم بحقيقة الحال

(قوله واتفق المحققون الخ) لكن اختلف قول أبي هاشم فيه فقال تارة انه قول القائل ليست مالم يكن كان وما كان لم يكن وتارة انه ضرب من الاعتقاد والظنون وتارة انه التلهف والتأسف (قوله أشبه منه بالارادة) لان الميل عند عدم تمام القدرة كالتمنى

بمعناها اذ لو كانت) ارادة الشيء (غيرها) أى غير تلك الكراهة (فاما مثلها أو ضدها فلا تجامعها) لا تمتنع اجتماع المتماثلين والمتضادين (واما يخالف لها) أى أمر لا يماثلها ولا يضادها (فيجامع ضدها) بل يجامع كل واحدة منهما ضد الاخرى (اذ المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده) كالحركة المخالفة للسواد فانها تجامعه وتجامع البياض أيضا (ولكن) ضد كراهة الضد هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لكن الارادتين المتعلقةتين بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما وكذا (ضد ارادة الشيء ارادة الضد) فاذا جاز اجتماع كراهة الضد مع ضد ارادة الشيء (فيلزم كراهة الضد مع ارادته) أي يلزم جواز اجتماعهما وانما لم يقل ضد ارادة الشيء كراهة ذلك الشيء فيلزم حينئذ كراهة الضدين لان استحالته ممنوعة

(قوله اذ لو كانت) أى الارادة غيرها أى تلك الكراهة رأى الشارح المسبوق فالكلام يمينه الارادة الكراهة بجعل الضمير المستتر فى كانت للارادة وضمير غيرها للكراهة فاحتاج الى تقدير الاضراب بقوله بل يجامع منها ضد الآخر لان قول المصنف لكن ضد ارادة الشيء ارادة الضد لا يترتب على قوله فنجامع الارادة الكراهة واحتاج الى تقدير استدراك أعين

(قوله وايكن ضد كراهة) الشيء الضد هو ارادة الضد وان جعل ضمير كانت للكراهة لان الضمير يرد الى أقرب المذكورات وضمير غيرها للارادة وكذا الضمير المستتر في فيجامع ضدها للكراهة والبارز للارادة لم يحتاج الى تلك المقدمات ويكون الحال اللازم حينئذ اجتماع كراهة الضد مع ارادته فقط هو المذكور في المتن ويكون الكلام منتظما حق الانتظام ويكون موافقا لما هو مختار المصنف من جواز ارادة الضدين كما سيجي

(قوله متضادتان) ليس المراد المعنى المصطلح لعدم كونها ذاتهما بل المعنى لا يجتمعان في محل لاستلزامهما ترجيح الضدين معا

(قوله أي يلزم الخ) قدر الجواز لانه اللازم من قوله اذ المخالف للشيء يجوز الاجتماع معه ومع ضده

(قوله أى أمر لا يماثلها) أشار بالتفسير مع ظهور المراد الى وجه تذكير المخالف مع رجوع ضميره الى الارادة

(قوله فلا تجامعها) لكن يجوز أن يكون الشخص مريدا لشيء وكارها لضده في حالة واحدة

(قوله بل يجامع كل واحدة منهما ضد الأخرى) هذه الزيادة توطئة لقول المصنف لكن ضد ارادة

الشيء الخ فان ذلك القول انما يناسب هذه الزيادة لا قوله فيجامع ضده بل المناسب له أن يقال لكن ضد كراهة الضد الخ كما أشار اليه الشارح وهو ظاهر جدا ثم هذه الزيادة ليست زيادة أمر لا يفهم من كلام المصنف بل يفهم من قوله اذ المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كما لا يخفى

(قوله ولكن ضد كراهة الضد الخ) انما لم يقل ضد كراهة الضد كراهة الضد كما ان ضد

كراهة القعود كراهة القيام الذى هو ضده لان استحالة كراهة الضدين ممنوع كما سيذكره الآن وليس كراهة الضدين ضد



بمخلاف استحالة ارادتهما معا واستحالة ارادة الشيء مع كراهته ( وأنه ) أى اجتماع كراهة  
الضد مع ارادته ( محال والجواب ) عن استدلال الشيخ انا ( لانسلم ان المخالف للشيء يجمع  
ضده لجواز تلازمهما ) أى تلازم الشيء وتخالفه بان يكون كل منهما ملزوما للآخر ولا شك  
ان الملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم فلا يجوز حينئذ اجتماع شيء من المتخالفين مع ضد  
صاحبه ( و ) جواز ( كون الشيء ) الواحد ( ضدا للمتخالفين ) وعلى هذا أيضاً لا يجوز اجتماع  
الشيء مع ضد ما يخالفه والالجاز اجتماعه مع ضده ( كالنوم هو ضد للعلم والقدرة ) للمتخالفين  
ولا يجمعه شيء منهما ( ثم ماذا كرتم ) من الدليل ( وان دل ) بظاهره ( على ما ادعيتم فمعدنا  
ما يفيقه وهو ان شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقاً ) وضرورة ( وقد لا يشعر به ) أى بالضد  
حال ارادة الشيء اذ يجوز أن يخطر شيء بالبال وتعلق به الارادة مع الغفلة عن ضده ( فتنفك )  
حينئذ ( الارادة ) المتعلقة بالشيء ( عن كراهة الضد فلا تكون ) الارادة ( نفسها وبالجملة  
فاستلزام الشيء لنفسه لا يتوقف على شرط ) وهو ظاهر واستلزام ارادة الشيء كراهة ضده

( قوله كالنوم الخ ) وكالشك فانه عند العدم والظن فاستلزام الشيء لنفسه على تقدير التغاير الاعتبارى  
كما لا يلتفت اليه لان الشيء لا يكون غيب شيء فى حال دون حال ولانه لوجود الكراهة حال عدم الشعور

( قوله بمخلاف استحالة ارادتهما ) قد يمنع المصنف تلك الاستحالة أيضاً بعيد هذا لئلا يظن غرض الشارح  
هنا تقرير دليل الشيخ على وفق مدعاه وفيه إيحاء الى اندفاع اعتراض المقاصد على استلزام ارادة الشيء  
كراهة ضده بتقدير المغايرة على ان منع المصنف يدفعه تفسير الاشاعرة للارادة كما ستطلع عليه  
( قوله لجواز تلازمهما ) فان قلت المتخالفان قسم من المتغايرين والملازمة لا تجتمع مع التغاير المصطلح  
لان صحة الانفكاك معتبرة فيه قلت استدلالهم على العينية بانتفاء المغايرة حيث قالوا ارادة الشيء كراهة  
ضده بعينها اذ لو كانت غيرها الخ ينافي حمل التغاير على المصطلح اذ لا يلزم من عدم التغاير الاصطلاحى  
العينية حينئذ لجواز التلازم

( قوله كالنوم هو ضد للعلم والقدرة ) كون النوم ضدا للقدرة عند بعض الاشاعرة وأما عند المعتزلة  
وكثير من الاشاعرة فهو ضد للعلم لا للقدرة

( قوله وهو ان شرط كراهة الضد الخ ) وزاد فى شرح المقاصد ان شرط ارادة الضد الشعور به  
أيضاً فقليل عليه انه لغو فى البين وليس كذلك بل فيه تأكيد الانفكاك فانه اذا أريد هذا ولم يكره ذلك  
المجهول أو كره ذلك ولم يرد هذا المجهول فقد تأكد معنى التغاير

( قوله فاستلزام الشيء لنفسه الخ ) اطلاق الاستلزام مبنى على اعتبار التغاير وقد يقال مراد الشيخ ومتابعيه  
ان ارادة الشيء كراهة الضد لكن يتغلق آخر للضد بالشعور بالضد شرط هذا التعلق فلا يدل ما ذكره على

متوقف على الشعور بالضد الذي ربما لا يكون حاصل مع حصول الارادة فلا تكون الارادة نفس تلك الكراهة ومنهم من قال ان الشيخ لم يدع ان الارادة عين الكراهة على الاطلاق بل ادعى ان ارادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالضد ولا يذهب عليك ان مثل هذا الكلام مما لا يلتفت اليه (واذا ظهر التغاير) بين ارادة الشيء وكراهة ضده بما بيناه (فهل الارادة مستلزمة لكراهة الضد) لا مطلقاً قد تبين انفكاكها عن الكراهة في بعض الصور بل (بشرط الشعور به) أى بالضد (مختلف فيه قال القاضي) أبو بكر (و) الامام (الغزالي مستلزمة) أى ارادة الشيء مع الشعور بضده تستلزم كون الضد مكروهاً عند ذلك المريد (والظاهر) عند المصنف (خلافه لجواز أن يريد) الشخص (الضدين كل واحد) منهما (من وجه ارادة على

(قوله تستلزم كون الضد مكروهاً) اذ لو لم يكن مكروهاً لجاز أن يكون مراداً فيلزم جواز ارادة الضدين فاندفع ما قيل انه يجوز أن لا تتعلق بالضد كراهة ولا ارادة الكثير من الامور المشعور بها (قوله لجواز الخ) في شرح المقاصد هذا لا يبطل حكم القاضي بالاستلزام ولا يثبت خلافه لانه اذا جاز ارادة الضدين من وجه يجوز كراهة كل منهما من وجه نعم انه يصلح في معرض الجواب عن استدلالهم المذكور بمنع استحالة جواز ارادة الضدين لجواز أن يريد الشخص الضدين الخ حتى لو أجيب بما أجاب به الشارح من ان متعلق الارادة لابد أن يكون مقارناً لها فيلزم من ارادة الضدين اجتماعهما كان كلاماً على السند انتهى أقول المراد انه يجوز أن يريد الشخص الضدين من وجه من غير كراهة شيء

تغايرها بالذات وفيه تأمل

(قوله مما لا يلتفت اليه) لان مثل قولك زيد عين عمرو في بعض الاحوال وفي بعض الاحوال غيره مما لا يسمع وبالجمله حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به فلا وجه لادعاء ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعوراً به نفس كراهة الضد المشعور و ارادة الشيء الذي لا يكون ضده مشعوراً به غير كراهته كما لا يخفى على المصنف

(قوله تستلزم كون الضد مكروهاً) قال في شرح المقاصد لو صح هذا لكان كراهة الشيء مستلزمة لارادة ضده المشعور به فيلزم من ارادة الشيء الذي له ضدان ان يكون كل منهما مكروهاً لكونه ضد المراد ومراداً لكونه ضد المكروه ولا يحصى الا بجويزه عند تغاير الجهتين أو تخصيص الدعوى بماله ضد واحد الى ههنا كلامه وجوابه منع الملازمة المذكورة فان دليل استلزام ارادة الشيء كراهة ضده لزوم ارادة الضدين على تقدير عدم الاستلزام كما سيذكره الآن ومثل هذا الدليل ليس بقائم على ان كراهة الشيء مستلزمة لارادة ضده لجواز كراهة الضدين بخلاف ارادتهما عند الاشاعرة (قوله لجواز ان يريد الضدين) وأيضاً يجوز ان لا يتعلق بالضد ارادة ولا كراهة ككثير من الامور

السوية أو يرجح أحدهما بحسب ما فيه من نفع راجح ( على نفع الآخر فيكونان مرادين  
 لأعلى السوية وهذا الظاهر الذي ذكره انما يتأتى اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع أو ما يتبعه  
 وأما اذا فسرت بصفة مخصصة لأحد طرفي الفعل مقارنة كما هو رأى الاشاعرة فلا لأن  
 ارادة الضدين تستلزم اجتماعهما معاً ( المقصد السابع قال القاضي ) من الاشاعرة ( وأبو  
 عبد الله البصري ) من المعتزلة ( لا ارادة تفيد متعلقها صفة ) زائدة على ذات المتعلق سواء  
 كان ذلك المتعلق فعلاً أو قولاً ( فالفعل ) تفيد ( كونه طاعة ) كالسجود بأرادته لله تعالى  
 ( ومعصية ) كالسجود بأرادته للصنم ( وللقول ) تفيد ( كونه أمراً أو تهديداً فان أراد ) أى  
 القاضي والبصري ( انها ) أى الارادة ( تفيد ) متعلقها ( صفة ثبوتية ) موجودة في الخارج  
 ( منع ) كون الارادة كذلك ( وما ذكرناه ) من كون الفعل طاعة أو معصية وكون القول  
 أمراً أو تهديداً وصف ( اعتبارى ) لا تحقق له في الخارج ( كيف والقول لا وجود لجلته )  
 معاً ( فكيف تقوم به صفة ) وجودية وان أراد أنها تفيد متعلقها صفة اعتبارية فذلك مما  
 لا ينافي فيه ولا يتصور في ذكره مزيد فائدة

### ❖ النوع الرابع ❖

من الكيفيات النفسانية ( القدرة وفيه مقاصد ) أربعة عشر بل ثلاثة عشر كما ستطلع عليه  
 منها بأن يكون وقوع كل واحد منهما منفعة مع عدم المضرة فيلزم تحقق ارادة الضدين من غير كراهتهما  
 بوجه فيطلب الحكم بالاستلزام  
 ( قوله كما هو رأى الاشاعرة ) فان المقصد المتقدم على الفعل يلزم عليه وليس بأرادة كما مر فظهر  
 ضعف ما في شرح المقاصد من القول بأن متعلق الارادة الحادثة لا يكون الا مقارناً الارادية حتى ما يكون  
 متعلقاً بالمستقبل يكون من قبيل النهى مخالف للغة والعرف والتحقيق  
 ( قوله أربعة عشر ) بالنظر الى ما في الكتاب بل ثلاثة عشر بالنظر الى الحقيقة فان المقصد الحادى

المشعور بها واعلم ان ما ذكره المصنف من جواز ارادة الضدين لا يصح في معرض ابطال حكم القاضي  
 والغزالي بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكروهاً أيضاً بجهة وانما يصح في معرض الجواب  
 عمالهما من الدليل الذي لم يذكره المصنف وهو انه لو لم يكن ضد المراد المشعور به مكروهاً لكان مراداً  
 فيلزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان فتأمل  
 ( قوله ومنع كون الارادة كذلك ) كيف ولو كانت الارادة موجبة لصفة وجودية ومؤثرة لها  
 لانقلاب الارادة قدرة لثبوت أخص صفة القدرة كذا في ابكار الافكار  
 ( قوله أربعة عشر بل ثلاثة عشر ) الاول بالنظر الى ما وقع في السنخ والثاني بالنظر الى ما سيحققه

(المقصد الاول في تعريف القدرة وهي صفة تؤثر على) (وفق الارادة فخرج) من هذا التعريف (ما لا يؤثر كالعلم) اذ لا تأثير له وان توقف تأثير القدرة عليه (و) خرج أيضاً (ما يؤثر لا على وفق الارادة كالطبيعة) للبسائط العنصرية (وقيل) القدرة (ما هو مبدأ قريب للافعال المختلفة) والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر والقريب احتراز عن البعيد الذي يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مباد لأفعال مختلفة مثل الانماء والتغذية والتوليد لكنها بعيدة لكونها مبادى لها باستخدام الطبائع والكيفيات هكذا قيل وفيه بحث لان المؤثر في هذه الافعال ان كان هو الطبائع والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس خارجة بقيد المبدأ لانه الفاعل وان كان المؤثر فيها هو النفوس وكانت الطبائع والكيفيات آلات لها لم تخرج بقيد القريب لان الفاعل القريب قد يحتاج الى استعمال الآلة وقد يقال معنى

عشر من فروع المعزلة كما سيجيء

(قوله كالعلم) أى من حيث انه علم فانه مجرد الانكشاف بهذا الاعتبار فلا يضر كونه مؤثراً بوجه آخر كعلم الواجب بما هو كمال وضد بترجيح وجوده على عدمه ارادة [قوله كالطبيعة الخ] مثال لما يؤثر لا على وفق الارادة كالحرارة والبرودة ولذا لم يتعرض الشارح هنا لبيان معنى الصفة

(قوله للبسائط) قدرها لما سيجيء من أن الطبيعة لا تنطلق في المركات

(قوله مبدأ قريب للافعال المختلفة) صرح بالمبدأ القريب اشارة الى انه مراد وتركوه بناء على انه المتبادر من مطلق المبدأ اذ لو لم يكن مراداً يلزم أن يكون مبدأ القدرة قدرة فيكون الواجب تعالى قدرة لسكونه مبدأ لجميع القدرة

(قوله وقد يقال الخ) أى في الجواب من البحث المذكور وهو جواب باختصار الشق الاول وحاصله أن النفوس منهضة للقول والكيفيات كأنها فاعلة لها فكانت داخلة بقيد القريب بالنسبة الى اخراج النفوس

من ان الصواب ان المقصد الذي جعل حادى عشر ليس من مقاصد النوع الرابع بل من فروع المعزلة (قوله اذ لا تأثير له) وتأثير علم الله تعالى عند الحكماء بالنظر الى انه قدرة ذاته

(قوله كالطبيعة للبسائط العنصرية) سيأتي ان الطبيعة هي الصورة النوعية للبسائط وانما لم يتعرض لحديث شمول الصفة اياها حتى يظهر الاحتياج الى اخراجها بالقيد الاخير كما تعرض لثله في قوله فالنفوس الفلكية قدرة على التفسير الاول لجواز ان يحمل قوله كالطبيعة على التنظير لا التمثيل

(قوله خارجة بقيد المبدأ) لانه الفاعل وتعميم الفاعل من المؤثر بواسطة انما يفيد اذا كانت النفوس

هي المؤثرة في الطبائع والكيفيات

استخدامها اياها انها تنهضهما للتأثير في هذه الافاعيل وبهذا الانهاض أشبهت الفاعل كالتقاسر في الحركة القسرية فانه يسخر طبيعة المقسور للتحريك فكانت بحسب الظاهر داخلة في المبدأ وخارجة بالقرب ( فالنفس الفلكية قدرة على) التفسير (الاول) لانها تؤثر على وفق الارادة وهذا انما يصبح اذا حملت الصفة على ما يتناول الجوهر والعرض معا كتناول القوة اياها أو يراد بالنفس الفلكية ما يكون صفة للفلك لانفسه الجوهرية وان كان مستبعداً جداً (دون) التفسير (الثاني) لانها ليست بمبدأ لأفاعيل مختلفة بل لفعل واحد على نسبة واحدة مع الشعور به (والنفس النبائية) هكذا في النسخ المشهورة وقيل

قيد احتياطي فيد أن المراد بالمبدأ الفاعل المؤثر حقيقة لا مابهم وما يشبهه فلا يرد أن الالفاظ في التعريفات محمولة على ماهو المتبادر منها من المعاني الحقيقية مالم يصرف عنها صارف ولا شك أن المتبادر من الفاعل ماهو فاعل حقيقة لا مابهم

(قوله فانه يسخر الخ) الفاعل في الحقيقة للحركة هي الطبيعة القسرية باعتبار القوة المستفادة من التقاسر أو نفس القوة مع انه يقال للتقاسر انه فاعل الحركة القسرية باعتبار انه كالفاعل في انهاضه للطبيعة لتلك الحركة

(قوله على ما يتناول الخ) بأن يراد بقولها الصفة ما يقوم بغير أن يكون وجوده مشروطاً بوجود الغير سواء كان متقوماً به أولاً

(قوله كتناول القوة اياها) فانها مبدأ التغير وآخر سواء كانت جوهرية أو عرضية  
(قوله وان كان الخ) لان النفس لا تطلق على العرض وفيه اشارة الى أن تعميم الصورة ليس مستبعداً كل البعد

(قوله مختلفة) لا تكون على نسق واحد  
(قوله بل لفعل واحد) وهو الحركة على نسق واحد من غير اختلاف بالسرعة والبطء والأخذ والترك وهذا بناء على أن ماعدا الحركة من الاستدارة والشكل والاختصاص بالحيز والحفظ وغيرهامبدأ الصورة النوعية

(قوله كالتقاسر الخ) يعني ان حركة الحيز المرعي الى فوق تنسب الى الراعي وان كان فاعل الحركة في المشهور هو الطبيعة المسخرة فان قلت قد سبق من الشارح في بحث الميل ان المبدأ للحركة القسرية قوة استفادها المقسور من التقاسر وثبت فيه زماناً الى أن يبطلها مصاكات وكلامه هننا يخالفه لان طبيعة الماء المتحرك الى حيز الهواء بالتقاسر مثلاً ليست قوة مستفادة من التقاسر قلت طبيعة المقسور تحركه بواسطة قوة استفادتها من التقاسر فيمكن ان يجعل المبدأ الطبيعة وان جعل تلك القوة فلا مخالفة  
[قوله اذا حملت الصفة على ما يتناول الجوهر] بأن يراد بها الحقيقة التابعة فيشمل الجواهر اذا كانت تابعة

هو سهو من الناسخ لما مر من أن النفس النباتية ليست مبدأ قريباً والصواب أن يقال والقوة النباتية لكن ما في الكتاب موافق للملخص (بالعكس) فإنها قدرة على التفسير الثاني لكونها مبدأ قريباً لا فاعيل مختلفة ذوات التفسير الأول اذ لا شعور لها بأفعالها (وأما القوة الحيوانية فقدرتها على التفسيرين) لكونها صفة مؤثرة على وفق الإرادة ومبدأ قريباً لأفعال مختلفة (والقوي العنصرية) سواء أريد بها ما هو صورة مقومة لها في الأجسام البسيطة تسمى طبيعة كالنارية والمائية وفي الأجسام المركبة تسمى صورة نوعية لذلك المركب كالصورة المبردة التي للأفيون والمسخنة التي للقريون أو ما هو عرض قائم بها كالحرارة والبرودة (ليست قدرة على التفسيرين) اذ لا إرادة لها ولا شعور وليست أفعالها مختلفة بل هي على نهج واحد (أورد عليهما) أي على التفسيرين (القدرة الحادثة على رأينا) معاشر الاشاعرة

(قوله لما مر الخ) فهذا انما يتم لو وصف المصنف على أن قيد القريب للاحتراز عن البيان فاعله يقول ان النفوس النباتية مبدأ قريب لانها والتغذية والتوليد والقوي ذي الكيفيات الآت وقيد القريب لاجراج ما هو مبدأ القدرة

(قوله لكن ما في الخ) بمقتضى أن يكون من كلام ذلك القائل وان يكون من كلام الشارح وعلى التقديرين تمهد العذر من جانب المصنف

(قوله كالصورة المبردة) ولو بالعرض فلا ينافي ما ذكره سابقاً من انه حار أو يقال انه مبني على اختلاف القولين في الأفيون

(قوله ويرد عليهما الخ) أجاب عنه في شرح المقاصد بان المراد من شأنها التأثير ولا شك في أن القدرة

[ قوله لكن ما في الكتاب موافق لما في الملخص ] هذا من كلام الشارح وقوله والصواب من كلام القائل وهو سيف الدين الأبهري وحاصل المذكور في الملخص ان الصفة المؤثرة اما شاعرة أم لا وعلى التقديرين اما ان يكون مبدأ لفعل واحد أو لأفعال كثيرة فالقسم الأول النفس الفلكية والثاني الطبيعية العنصرية والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وليس في الملخص دلالة على اعتبار قيد القرب في المبدأ والتأثير والأولي تركه ثم لا يتعين كون النسخة المشهورة سهواً لاحتمال ان يكون مبني على اعتبار ان المؤثر هو النفس النباتية والكيفيات آلات لها الا ان يثبت من المصنف ان القرب في التعريف احتراز عن النفوس النباتية اذ لا توجد فائدة للقرب سواء

[ قوله وليست أفعالها مختلفة ] اذ المراد من كون القدرة مبدأ للأفعال المختلفة ان تكون مبدأ لفعل تارة وأخرى لآخر وليست القوي العنصرية كذلك وان كان تصدر عنها أفعال كالليس والاحراق من النار مثلاً

(فإنها لا تؤثر) في فعل أصلاً فلا تدخل في التفسير الاول (وليست مبدأ الاثر) قطعاً فلا تدخل في التفسير الثاني (و) ان كان لها عندنا تعلق بالفعل (يسمى) ذلك التعلق (كسباً والدليل) على أن القدرة الحادثة ليست مؤثرة (انه لو كان فعل العبد بقدرته) وتأثيرها فيه (وأنه) أى والحال ان فعل العبد (واقع بقدره الله تعالى) أى قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بل هو واقع بتأثيرها فيه (لما سنبرهن على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات) بل جميعها صادرة

الحادثة كذلك لكن لو وقع المقدور بالقدرة لم يؤثر بالفعل ويؤيد ذلك قولنا بحدوث متعلقات القدرة القديمة وقول المعتزلة بتقدم القدرة الحادثة على الفعل بالزمان هذا لكن اثبات القدرة الحادثة من شأنها التأثير دونه خرب القناد كيف وقد قام البرهان على امتناع تأثيرها والقول بأن القدرة القائمة مؤثرة فيكون من شأن الحادثة التأثير أيضاً لا اشتراكهما في مطلق القدرة انما يتم على القول بالاشتراك المعنوي وبأن تأثير القدرة ليس بخصوصية ذاتها بل لسكونها قدرة

[قوله وتأثيرها فيه] زاده الشارح اذلا كلام لنا في أن فعل العبد واقع بتوسط قدرته انما الكلام في التأثير [قوله أي قدرته تعالى متعلقة] وفي بعض النسخ بدون لفظ أي قدرته وعلى التقديرين قوله متعلقة منصوب على الحالية وفائدة التقييد الاحتراز عن وقوع فعل العبد بقدرة العبد المؤثرة في أفعاله كما هو رأى المعتزلة

(قوله بل هو واقع) اضرب عن قوله واقع بقدرته لان الوقوع بقدرته تعالى من غير تأثير في الفعل لا يوجب امكان التامع بين القدرتين فلا يتفرع قوله فلو أراد الخ (قوله بل جميعها صادرة) بالنصب عطفاً على الضمير المنصوب في انه وفائدة الاضرب ظاهر لان اقامة البرهان على انه تعالى قادر على جميع الممكنات لا يثبت وقوع فعل العبد بتأثير قدرته تعالى

[قوله القدرة الحادثة على رأينا] أجاب عنه صاحب المقاصد بأن ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة من شأنها التأثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شأنها تأتى الایجاد والاحداث بها على وجه يتصور عن قامت به الفعل بدلا عن الترك والتترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لو وقع متعلقها بقدرة الله تعالى

[قوله بل جميعها صادرة عنه تعالى] فان قلت بهذا القدر يتم الكلام ولا حاجة الى قوله فلو أراد الله تعالى الخ لان جميع الممكنات اذا كانت صادرة عنه تعالى فلو وقع واحد منها بقدرة العبد يازم اجتماع علمتين على معلول واحد بالشخص وأنه محال كما بين في موضعه قلت نعم الا أن المصنف أراد بقوله واقع بقدرة الله تعالى ان قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بدليل قوله لما سنبرهن على انه تعالى قادر على جميع الممكنات ولهذا احتاج الى قوله فلو أراد الله تعالى الخ وأما قول الشارح بل هو واقع بتأثيرها فيه وقوله بل جميعها صادرة عنه فهو بيان للواقع من الشارح لانه مراد المصنف



عنه ( فلو أراد الله شيئاً ) من الافعال المقدورة للعباد ( وأراد العبد ضده لزم اما وقوعهما ) معاً فيلزم اجتماع الضدين ( أو عدمهما ) معاً ولا شك أن المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر فإذا لم يقعاً وجب وقوعهما معاً ويلزم ذلك المحال وأيضاً اذا فرض ضدان لا واسطة بينهما كان عدمهما معاً محالاً ( أو كون أحدهما عاجزاً ) غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتأثيره فيه وهو أيضاً محال ( لا يقال نختار أنه يقع مقدوراً لله تعالى لان قدرته اتم ) من قدرة العبد ( ألا ترى أنها أعم ) منها لتعلقها بما لا يتصور تعلق قدرة العبد به ولا يلزم حينئذ عدم تأثير قدرة العبد في فعل أصلاً بل يلزم تخلف أثرها عنها في هذه الصورة المفروضة لمانع أقوى منها أهني قدرة الله تعالى ولا يمكن أن يقال مثل ذلك

( قوله فلو أراد الخ ) قبله لاجابة الى هذا الكلام لان جميع الممكنات اذا كانت واقعة بتأثير قدرته فلو وقع واحد منها بقدرة العبد يلزم اجتماع عاتين على معلول واحد بالشخص وانه محال كما بين في موضعه وليس بشئ لان اللازم مما ذكرنا تأثير القدرة للعبد وقدرته تعالى في أفعاله فيجوز أن يكون واقعة بمجموع القدرتين بان يريد بكل منهما ما يريد الآخر حينئذ تكون العلة المستقلة مجموعها وان كان كل واحدة منهما كافية في وقوعه كما في الخشبة المحمولة لاثنتين مع كون كل واحد منهما كافياً حملها وهو مذهب الاستاذ أبي اسحق في أفعال العبد فلا بد من اعتبار المانع المشار اليه بقوله فلو أراد الخ ( قوله وأراد العبد ضده ) وليس ارادة العبد خلاف ما أراد الله متممة على ما وهم لوقوع خلاف مراد العبد لقوله تعالى \* وما تشاؤون الا أن يشاء الله

[ قوله لزم اما وقوعهما الخ ] أي بعد تأثير قدرة كل منهما على وفق الارادة ( قوله ولا شك أن المانع الخ ) وما قبل يجوز أن يكون المانع تعلق كل منهما بضد الآخر ففيه انه لاتضاد بين الارادتين ولا بين التعتاتين الا باعتبار استلزامهما لوقوع المتعلق والمانع هو الوقوع [ قوله أو كون أحدهما عاجزاً الخ ] لزم وقوع مراد أحدهما فلزم كون أحدهما عاجزاً ( قوله لا يقال نختار الخ ) ولا نسلم لزوم العجز بل اللازم أن يكون أحدهما أقدر من الآخر وهو حق

[ قوله وأراد العبد ضده ] قيل هذا فرض محال يجوز ان يستلزم محالاً آخر وذلك لان مناقضة ارادة العبد ارادة الله تعالى لا يجوز نقلاً لقوله تعالى \* وما تشاؤون الا أن يشاء الله والجواب ان ما ذكر انما يتم اذا كان معنى الآية وما تشاؤون شيئاً الا أن يشاء الله ذلك الشيء وأما اذا كان معناها وما تشاؤون الا أن يشاء الله تعالى مشيئكم فلا مناقضة حينئذ لجواز ان يشاء تعالى حركة زيد ومشية زيد ستكون نفسه غايته ان يوجد مشيئة زيد بدون حصول مراده ولا محذور فيه الا أن يحمل مشيئة العبد على الصفة الموجبة المقارنة لحصول المراد وذلك مخالف للعرف واللغة لا يحمل عليه كلام الله تعالى ثم ان ظاهر كلامه يدل على ان وجه بطلان اللازم الثاني هو هذا ويمكن أن يجعل لزوم عجزها المخالف للمفروض ولعله لم يذكره اكتفاء بانفهام من الشق الثالث

( قوله ولا شك ان المانع الخ ) فيه منع سنذكره في برهان التوحيد ان شاء الله تعالى



في دليل التمانع على الوحدةانية لان تخلف الاثر نقصان في القدرة والناقص لا يكون الها  
ويجوز أن يكون عبداً (لانا نقول عموم القدرة لا يؤثر فان تعلق القدرة بغير المقدور المعين  
لا أثر له في هذا المعين ضرورة) فلما فرض تعلق قدرتهما بمقدور معين كانت القدرتان  
متساويتين بالقياس اليه فكان تأثيرهما في طرفيه على سواء فيكون تأثير احدهما مانعاً من  
تأثير الاخرى دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه بحث لان تعلق القدرتين بمقدور معين  
لا يستلزم تساويهما لجواز أن يكون أحد القادرين أقدر عليه من الآخر مع تشاركهما في  
كون ذلك المعين مقدوراً لهما فان اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جائز  
(وبهذا الدليل) الذي نفينا به تأثير القدرة الحادثة (بعينه نفي جهم) القدرة (الحادثة) فقال  
لو كان للعبد قدرة على فعل مع أن ذلك الفعل مقدور لله تعالى فاذا فرض أن الله أراد شيئاً وأراد  
العبد ضده الى آخره (وأنه) أي ما ذهب اليه جهم بن صفوان الترمذي من نفي قدرة  
العبد بالكلية (غلو) وتجاوز عن الحد (في الجبر) لا توسط بين الجبر والتفويض كما هو  
الحق (وأنه) أي ما ذهب اليه (مكابرة) أيضاً ودفع لما هو معلوم بالبديهة (لان الفرق  
بين الصاعد) الى موضع عال (بالاختيار) وبين (الساقط عن علو ضروري فالاول له  
اختيار) أي له صفة يوجد الصعود عقيبتها ويتوهم كونها مؤثرة فيه وتسمى تلك الصفة  
قدرة واختياراً (دون الثاني) اذ ليس له تلك الصفة بالقياس الى سقوطه (ويندفع الاشكال)  
اللازم من تمنع قدرة الله وقدرة العبد (بما ذكرناه من عدم تأثير قدرته) أي قدرة العبد  
فلا حاجة في دفعه الى ما ارتكبه من الغلو (فان قال) جهم (لانريد بالقدرة الا الصفة  
المؤثرة واذ لا تأثير) كما اعترفتم به (فلا قدرة) أيضاً (كان منازعا في التسمية) فانا ثبت  
للعبد ذات الصفة المعلومة بالبديهة ونسبها قدرة فاذا اعترف جهم بتلك الصفة وقال انها

### (عبد الحكيم)

[قوله لانا نقول عموم الخ] فيه بحث اما أولاً فلأنه وقع للتنوير الذي بمنزلة السند وهو لا يدفع المنع  
وأما ثانياً فلأن المانع جعل عموم القدرة باعتبار تعلقه بما لا يتصور تعلق قدرة العبد به مشاهداً على نعمة  
القدرة لانفس العموم حتى يقران العموم لا أثر له به في هذا المعنى  
[قوله وتسمى تلك الصفة قدرة] باعتبار نسبتها الى الطرفين واختياراً باعتبار تعلقها بأحدهما  
على وفق الارادة

ليست قدرة لعدم تأثيرها كان نزاعه معنا في اطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة وهو بحث لفظي وان قال حقيقة القدرة وماهيتها أنها صفة مؤثرة منعناه بأن التأثير من توابع القدرة وقد ينفك عنها كما في القدرة الحادثة عندنا ( المقصد الثاني ) هل يجوز مقدور بين قادرين جوزه أبو الحسين البصري ( من المعتزلة ( مطلقاً ) قيل معنى من غير تفصيل بين أن يكون القادران مؤثرين أو كاسبين أو أحدهما مؤثراً والآخر كاسباً ويرد عليه أن أبا الحسين لم يقل بقدرة كاسبة بل هذا مذهب الاشاعرة ومن يحدو حدوهم ويحتمل أن يقال معنى الاطلاق بالنسبة الى الخالق والمخلوق والمخلوقين وكأنه نظر الى أن دليل التمانع

[قوله ويرد عليه الخ] هذا الابراد مدفوع لان مراده بالاطلاق عدم التعرض لعدم التفصيل عنده ولذا قال من غير تفصيل ولم يقل سواء كان القدرتان مؤثرتان أو كاسبتين ومؤثرة وهو الموافق لعبارة فان جعل مبنى التفصيل القول بالقدرة الكلية وبمعنى ان كان المعتزلة مطلق قولهم بامتناع القدرة الغير المؤثرة وكلام الآمدي في أ بكر الافكار حيث قال مذهب أصحابنا جواز مقدور بين خالق وكاسب وامتناع ذلك بين خالقين وكاسبين واجتمعت المعتزلة على امتناع ذلك مطلقاً غير أبي الحسين انتهى فان معنى قوله مطلقاً من غير تعرض للتفصيل لعدم القدرة الكاسبة عندهم لا العموم فعنى قوله غير أبي الحسين انه يجوز ذلك مطلقاً أى بدون التعرض للتفصيل لعدم القدرة الكاسبة عنده أيضاً فما قيل انه نقله عن الشارح انه قيد الاطلاق في نقل مذهب وقعه موقعه كما يدل عليه كلام الآمدي حيث قال مذهب أصحابنا فان الاطلاق منهما قيد للامتناع عند غير أبي الحسين لا الجواب عنده ليس بشيء وقيل في دفع الابراد أن مراده التجوز مطلقاً على تقدير فرض القدرة الكاسبة وفيه انه حيث لا يكون منع المعتزلة ونجوزة على وتيرة واحدة لان منهم مبنى على انتفاء القدرة الكاسبة وخلافه على فرضها مع ان عبارة الآمدي وبيان المصنف يقتضى ذلك

( قوله جوزه أبو الحسين مطلقاً ) نقله من الشارح ان قيد الاطلاق هنا وقع في غير موقعه كما يدل عليه كلام الآمدي حيث قال مذهب أصحابنا جواز مقدور بين قادرين خالق ومكتسب وامتناع ذلك بين خالقين أو مكتسبين واجتمعت المعتزلة على امتناع ذلك مطلقاً غير أبي الحسين هذه عبارته فالاطلاق فيها قيد للامتناع عند غير أبي الحسين لا للجواز عنده

( قوله ويرد عليه ان أبا الحسين الخ ) وحمل الاطلاق على مصطلح الاصول وكون عدم التقييد والتفصيل لعدم الاحتياج بناء على نفيه القدرة الكاسبة بعيد اذا المتبادر منه هو الجواز في جميع الصور وأما الجواب بأن أبا الحسين قال ذلك على سبيل الفرض وتقرير حجة مذهب الاشاعري كما مر نظير ذلك في ارادة الارادة ففيه انه لا يلائم خلافه لسائر المعتزلة في امتناع مقدور بين قدرتين كاسبتين أو كاسبة ومؤثرة لان مبنى كلامهم امتناع القدرة الكاسبة كما صرح به المصنف وأبو الحسين قال بهذا المعنى فتأمل

انما يتم اذا كان حصول مراد أحدهما دون الآخر ترجيحاً بلا مرجح كما في تمدد الالهة  
وأما في غيره فلا يتم فان الخالق أقدر من المخلوق ويجوز أن يكون أحد المخلوقين أقدر من  
الآخر فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما (و) جوزه (الاصحاب) لا مطلقا بل بين قادر  
خالق وقادر كاسب (بناء على اثبات قدرة للعبد غير مؤثرة) في مقدوره بل متعلقة به تعلق  
الكسب (مع شمول قدرة الله تعالى) لجميع الاشياء فيكون مقدور العبد كسبا مقدورا لله  
تعالى تأثيراً (ومنه المعتزلة) أي منفوا جواز كون مقدور بين قادرين مطلقا (بناء على  
امتناع قدرة غير مؤثرة) على رأيهم بل لا تكون القدرة عندهم الا مؤثرة (فيلزم التامع)  
على تقدير كون مقدور بين قادرين (والجوزون من أصحابنا) لكون مقدور بين قدرة  
كاسبة وقدرة مؤثرة كما مر (اتفقوا على امتناع) مقدور بين قدرتين مؤثرتين للتامع  
(و) على امتناع مقدور بين (قدرتين كاسبتين لان الكسب هو أن يخلق الله) تعالى فعلا  
متعلقا (للقدرة الحادثة وانها) أي القدرة الحادثة (لا تتعلق بفعل خارج عن المحل) أي محل  
تلك القدرة الحادثة (فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور أنان هما محل لفعل واحد)

[قوله فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما] ولا يلزم من ذلك أن لا يكون مقدور بين قادرين لان  
القدرة عند المعتزلة قبل الفعل بل يلزم تخالف أحد القدرتين لما نفعه الاخرى

[قوله ومنعه المعتزلة] أي كلهم غير أبي الحسين كما نقله الآمدي وهذه المسئلة أعني جواز اجتماع  
القدرتين وعدمه غير المسئلة التي نجى في الالهيات لان قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات خلافا لاجبائية  
فانهم قالوا انه تعالى لا يقدر على غير مقدور العبد فاقبل ان المانع هم الجبائية القائلون بأن الله تعالى لا يقدر  
على نفس مقدور العبد وهم

(قوله فلا يكون وقوع مراد الا قدر الخ) فان قلت لا يجتمع حينئذ قدرتان مؤثرتان والكلام فيه  
قلت أبو الحسين يقول بقبالية القدرة المؤثرة على الفعل ومعنى المقدورية عنده ان القادر متمكن من ايجاده  
وتركه حتى لو تعلق ارادته بايجاده ولم توجد ممانعة الاقدر لاثر قدرته فيه بالفعل فعلى هذا يوجد في  
الصورة المذكورة مقدور بين قادرين وان لم يوجد موجود بين موجدين بالفعل

(قوله ومنعه المعتزلة) الظاهر ان المانع بعضهم وهم الجبائية القائلون بالله الله تعالى لا يقدر على نفس  
مقدور العبد تعالى عن ذلك علواً كبيراً فبقيا ذكر في ابيكار الافكار من اجماع المعتزلة على ذلك سوى  
أبي الحسين تأمل

(قوله لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى) فيه مسامحة والمقصود ان الكسب حالة يقارنها الخلق

بل يكون كل واحد من الاثنين محلاً لفعل مغاير ولو بالشخص لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي ﴿المقصد الثالث﴾ اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على أن القدرة صفة وجودية يتأتى معها الفعل بدلاً عن الترك والتترك بدلاً عن الفعل (وقال بشر بن المعتمر القدرة) الحادثة (عبارة عن سلامة البنية عن الافات) فجعلها صفة عدمية قال (فن أثبت صفة زائدة) على سلامة البنية (فعلية البرهان) واختار الامام الرازي في المحصل مذهبه حيث قال المرجع بالقدرة في حقنا ان كان الى سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى أمر آخر ففيه النزاع (وقال ضرار بن عمرو وهشام بن سالم انها) أي القدرة الحادثة (بعض القادر) فالقدرة على الاخذ عبارة عن اليد السليمة والقدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة (وقيل) القدرة (بعض المقدور) وفساده أظهر من أن يخفى ﴿المقصد الرابع﴾ اختلف في طريق اثباتها أي اثبات القدرة الحادثة والعلم بها (والحق) ما عليه الاشاعرة وهو (أنها تعرف) ويعلم وجودها (بالوجدان كما أشرنا اليه) حيث قلنا ان الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضروري فانا نجد حالة الصعود أمراً ثابتاً لها دون حالة السقوط وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتفاع وحركة

[قوله محلاً لفعل] أي كل واحد منها محصل لفعل

[قوله يتأتى] السبب عند الاشاعرة عادية وعند المعتزلة حقيقية فهذا التعريف متفق عليه

[قوله فهو معقول] لا يخفى عليك أن القدرة مختلفة فان الانسان قادر على المشي دون الطيران وان

سلامة أعضائه لا يخالف قوله فهي غيرها

[قوله بعض القادرين] ويرد عليه مع ما سبق أن تكون القدرة على فعل يتعاقب بسلامة البدن عبارة

عن قدرة متعددة

[قوله وكذا نجد تفرقة ضرورية الخ] وأما اعتراض الامام بأن الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه

(قوله بل يكون كل واحد من الاثنين الخ) هذا بناء على ما سيحقق من ان الاجتماع بين الشيتين

اثنان وأما على ما ذهب اليه بعض عظماء الصناعة الكلامية من ان الاجتماع الواحد قائم بهما فالتعاثنان باختيارها يرد نقضاً ويمكن ان يجاب بأن الكاسب ههنا هو المجموع لا كل واحد فليس من محل النزاع والمراد بقوله ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد ان يكون كل منهما بالاستقلال محلاً لفعل معين ففي العبارة أدنى مساحة فتأمل

(وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتفاع وحركة الاختيار) اعترض عليه الامام بأن

الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه ممنوع لامتناع العدم حال الوجود وأيضاً حصول الحركة حال

الاختيار (وقال الهمداني من المعتزلة هو) أي طريق اثباتها (تأتي الفعل) أي تيسره (من بعض الموجودين دون بعض) فإذا علمنا تيسر فعل من موجود وتعذره من غيره علمنا أن الاول له قدرة دون الثاني (قلنا الممنوع) من الفعل (قادر عندك) على الفعل ومعلوم قدرته عليه (ولا يتأتى منه الفعل) حال كونه ممنوعاً منه بل يتعذر عليه فلا يختص طريق اثباتها يتأتى الفعل (فان قال) الهمداني (يتأتى) الفعل (منه) أي الممنوع (بتقدير ارتفاع المانع قلنا فالعاجز يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو المعجز) فيلزم أن يكون العاجز قادراً

ممنوع لامتناع العدم حال الوجود أيضاً وحصول الحركة حال ما خلقها الله تعالى ضروري وقوله محال فأين الاختيار وأيضاً حصول الفعل عند استواء الدواعي محال وعند عدم الاستواء يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلا يثبت المسكنة لجوابه النقض بأن هذه السلوك مصادمة للبدئية وكل ما هو مصادم للبدئية فهو باطل وان لم يعلم وجه بطلانه تفصيلاً والحل باننا لانسلم امتناع العدم حال الوجود لجواز أن يقع العدم بدله بل بشرط الوجود وكذا الحال في الحركة وحصول الفعل عند استواء الدواعي فان الضروري بشرط خلقها لافي زمان خلقها والحال بشرط عند استواء الدواعي لا عند استوائها بأن التفرقة ضرورية بالنظر الى نفس الحركتين فان حركة البطش بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الامور الخارجية اختيارية بخلاف حركة الارتعاش

(قوله أي تيسره) من تيسر الامر أي تمها ضد تعذر لامقابل نفسه فيتناول الاختبارات العسيرة أيضاً وانما فسر بذلك لان القدرة عند المعتزلة على الفعل فالدليل على ثبوت القدرة السابقة تيسير الفعل ونهياً ضده لحصوله فانه يدل على وجودها مع الفعل (قوله فلا يختص الخ) بل لا بد في اثباتها الممنوع من طريق آخر فالباء داخلة على المقصور عليه

ما خلقها الله تعالى ضروري وقوله محال فأين الاختيار وأجيب بأن الضروري هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل والترك بالنظر الى نفس حركة الاختيار مع قطع النظر عن الامور الخارجية بخلاف حركة الارتعاش وحاصله ان الوجوب والامتناع بحسب أخذ الفعل مع وصف الوجود أو العدم أو بحسب ان الله تعالى خلقه أو لم يخلقه لا ينافي تساوي الطرفين بالنظر الى نفس القدرة

[قوله وقال الهمداني من المعتزلة هو تأتي الفعل الخ] اعترض عليه بأنه إن أراد بالتأتى الوجود والامتناع تنقض بيرودة الماء ونحوه وان أراد السهولة تنقض بالاختبارات العسيرة وان أراد الفعل ان شاء يتوقف على المشيئة والاختيار فهو فرع القدرة وأجيب بأن المراد هو المعنى الاخير فلا فرعية بحسب العلم (قوله قلنا الممنوع من الفعل الخ) أجيب بأن مراده تأتي الفعل من البعض وهو بحاله في ذاته وصفاته فيندفع الممنوع بلا نقض بالعاجز لان تأتي الفعل من العاجز عند تغيره من صفة الى صفة وأما الممنوع فالتغير عند قدرته في أمر من خارج وتقرير الشارح يشير الى دفعه فتأمل

فان قال القدرة مصححة للفعل لا موجهة له ولا شك أن المنوع موصوف بما يصححه الا أنه تخلف عنه لأجل المانع بخلاف العاجز اذ ليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة هو أن الفعل يتعذر عليهما ما داما على حالهما واذا فرض زوال ما بهما يتأتى الفعل منهما فنأين لك وجود المصحح مع أحدهما دون الآخر (وقال) أبو علي (الجبائي هو) أى طريق العلم بالقدرة (العلم بصحة الشخص) وسلامته عن الآفات (قلنا قد توجد) تلك الصحة للشخص (ولا قدرة) له عند انصافه (باضدادها) من النوم والعجز فلا يكون العلم بتلك الصحة مستلزما للعلم بثبوت القدرة كيف والصحيح المتصف بتلك الاضداد لا قدرة له (اجماعا) المقصد الخامس (قال الشيخ) وأصحابه (القدرة) الحادثة (مع الفعل) أي أنها توجد حال حدوث الفعل وتعلق به في هذه الحالة (ولا توجد) القدرة الحادثة (قبله) فضلا عن تعلقها به (اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل)

(قوله فنأين لك وجود المصحح الخ) فان قال انا نجد بالبديهة الفرق بين المنوع والعاجز قلنا فالرجوع الى الوجدان في أول الامر أولى (قوله وقد يوجد الخ) يعني أن الصحة توجد للشخص عند انصافه بالنوم والعجز بالنسبة الى بعض الافعال كالطيران فيقال انه ليس بقادر عليه ولا يقال انه ليس بصحيح كيف والنوم دليل الصحة فاندفع ما في شرح المقاصد من انه يمكن أن يقال النوم آفة (قوله أي أنها توجد الخ) ليس المراد مجرد مقارنتها بالفعل فانه لا نزاع فيه بل في وجودها حال حدوث الفعل وتعلقها به في تلك الحالة فان المعتزلة قائلون بحدوثها وتعلقها قبل حدوثها (قوله اذ قبل الفعل الخ) تقريره على قانون الاستدلال أن يقال لو وجد القدرة الحادثة قبل الفعل في وقت معين لكان الفعل مقدورا فيه بالنسبة الى تلك القدرة والثاني باطل أما الملازمة فظاهرة اذ لا قدرة

[قوله فنأين لك وجود المصحح الخ] قيل الفرق العاجز رأساً وبين بين المنوع من الفعل من أظهر الوجدانيات لا يتوقف العقل في الجزم به فانكاره مما يقضى منه العجب (قوله باضدادها من النوم والعجز) فان قلت في النوم اختلال الاعضاء وقوتها فلا سلامة هناك الآلات كما سبق صريحاً في المقصد الحادى عشر من مقاصد العلم قلت الاختلال بحسب عملية القدرة المنفى ههنا فان الاختلال بحسب عملية بسوء المزاج ولا يفضي اليه والمفقودان في نفس النوم (قوله اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل) فيه بحث اما أولاً فلانه يستلزم ان لا يكون الامكان لازماً لماهية الممكن الا ان يقال تقدم الامكان لا يستلزم امكان التقدم المنفى ههنا على قياس ما قيل من ان أزلية الامكان لا تستلزم امكان الأزلية وقد عرفت ضعفه واما ثانياً فلا نقاضه بالقدرة القديمة وأما ثالثاً فلانه لا يلزم

بل يتمتع وجوده فيه (والا) أى وان لم يتمتع وجوده قبله بل أمكن (فلنفرض) وجوده فيه (فهي) أى فالحالة التي فرضناها أنها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي (حال الفعل)

بدون المقدور وأما بطلان التالى فلان الفعل في ذلك الوقت لو كان ممكناً فيه فليفرض وقوعه فيكون الحال السابقة على أن الفعل حال تقدمها غير مقدمة عليه فيلزم امكان اجتماع التقيضين هذا تقرير الكلام بحيث يحتل عروس المرام ويدفع الشكوك والالوهام فبقولنا في وقت يندفع النقض بالقدرة القديمة فانها قبل الفعل في الازل أى في جميع الأزمنة الماضية الغير المتناهية فلا يلزم من امكان المقدور قبل حدوثه في وقت فرض وقوع المقدور فيه من الاوقات المتقدمة على وجوده ولا يمكن وجوده في جميع الاوقات حتى يلزم مقارنته للقدرة القديمة لامتناع قدمه فهو ليس مقدوراً باعتبار وجوده في جميع الاوقات الغير المتناهية وبقولنا اذ لاقدرة بدون المقدور اندفع ما قيل انه يجوز أن تكون القدرة في الحال متعلقة بوجود المقدور في نائى الحال فان وجود القدرة من غير أن يكون لها مقدور محال وان جاز تقدمها على وجودها وبقولنا المقدور يتمتع في ذلك الوقت اندفع الابراد بأنه يلزم أن يكون الامكان لازماً لماهية الممكن لان امتناع الوجود في وقت مخصوص لا ينافي امكان الوجود المطلق وبقولنا أى يمكن أن تكون القدرة المتقدمة على الفعل مقارنة له حال تقدمها غير متقدمة عليه حال فرض وقوعه في الزمان المتقدم على الفعل ولا استحالة فيه اذ التقدم حال عدم الفعل فيه لا ينافي عدم التقدم على تقدير فرض حصول الفعل فيه

(قوله بل يتمتع وجوده فيه) التقييد بالجوار والمجرور اشارة الى ما قلنا من انه امتناع الوجود المطلق وقوله محال تفسير الخلف بخلاف المفروض لان كون الحالة السابقة حال الفعل ليس بخلاف المفروض اذ اللازم اتحادها به على تقدير فرض حصول الفعل فيه والمفروض سبقتها على الفعل على تقدير عدم حصول الفعل فيه

(قوله أى فالحالة الخ) لم يرجع ضمير الى القدرة بأن يكون قوله حال الفعل منصوب على الظرفية لان

من تقدم القدرة على الفعل تقدم تعلقها كما ذهب الى مثله من قال بتقدم قدرة الله تعالى ذاتاً وحدث تعلقها الموجب للمراد وان بني الكلام على اعتراف الخصم بتقدم التعلق أيضاً كان الدليل الزامياً لبرهاننا ويمكن ان يجاب بأن الكلام مبنى على عدم بقاء قدرة العبد عندنا فلا يجوز تأخر تعلقها عنها وأما رابعاً فلجواز تعلقها في الحال بوجود المقدور في الاستقبال ولا حاجة في هذا الى توسيط الإبتاع ولا الى امكان الفعل في الحال الاهم الا أن يقال تعلق القدرة بالمستحيل حين التعلق بمتنوع سواء كان ممكناً مآلاً أم لا

[ قوله فهي أى فالحالة الخ ] يمكن ان يرجع ضمير هي الى القدرة بأن يكون قوله حال الفعل نصباً على الظرفية فيكون حاصله ما ذكره في شرح المقاصد وهو انه لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكناً لكنه محال لكن ما ذكره الشارح أنسب مع انها المذكورة صريحاً فيما سبق لان كون القدرة مع الفعل على فرض قبلتها وان كان خلفاً محالاً الا انه لا معنى لجعله دليلاً على امتناع الفعل قبل نفسه سيما عند ظهور الدليل الذي قرره الشارح كما لا يخفى



هذا خلف) محال لان كون المتقدم على الفعل مقارناله يستلزم اجتماع النقيضين أعني كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا قبله فلا تكون القدرة عليه موجودة حينئذ ولا شك أن وجود القدرة بعد الفعل ممالا يتصور فتعين أن تكون موجودة معه وهو المطلوب (فان قيل) نحن لاندعي أن القدرة اذا وجدت في حال كانت متعلقة بوجود

كون القدرة في حال الفعل متفرع على كون الحالة السابقة حال الفعل فلا بد من اعتباره [قوله واذا لم يكن الفعل ممكناً قبله] أى بالنسبة الى القدرة الحادثة لم يكن مقدورا لها قبله (قوله فلا تكون القدرة عليه) أى على الفعل موجودة اذ وجود القدرة في زمان لا مقدور فيه أصلا محال وان كان وجودها بدون المقدور ممكناً بل متحققاً كما في القدرة القديمة لان القدرة صفة بها يمكن الفعل والترك فلو لم يكن مما يمكن عليه لم تكن القدرة متحققة

(قوله فان قيل النسخ) منع لقوله فلا تكون القدرة عليه موجودة فيه انه يجوز أن تكون القدرة في الزمان السابق على وجود المقدور موجودة مع عدم امكان الفعل في ذلك الحال بناء على أن يكون تعلقها في ثاني الحال وامكان المقدور انما يستلزم التعلق لانها حال وجود الفعل لاحال وجود القدرة فلا يلزم ما ذكر من المحال من كون القدرة متقدمة وغير متقدمة هذا على طبق ما قرره الشارح ويرد عليه أن التعرض للإيقاع حينئذ مستدرك اذ يكفي أن يقال ان القدرة على حصول الفعل في ثاني الحال وهو لا يستدعي امكانه في الحال الى آخره وان للقدرة تعلقين تعلق معنوي يقال فلان قادر عليه أي متمكن من فعله وتركه وبه يميز المقدور بالنسبة الى القادر وهذا لا يمكن تأخيره عن القدرة وهو المراد من قولنا فيها سبق انتفاء المقدور يستلزم انتفاء القدرة وسيجيء في كلام الشارح من أن وجود القدرة بدون هذا التعلق مما ياباه البديهة وتعلق يترتب عليه الوجود وهو متأخر عن تعلق الارادة ويجوز تأخيره عن وجود القدرة والكلام في الاول دون الثاني وتقرير هذا الاعتراض عندي ان القدرة السابقة انما تستدعي امكان حصول الفعل في الزمان السابق لو كانت متقدمة على الفعل في ثاني الحال اما اذا كانت على إيقاع الفعل في ثاني الحال فلا يستدعي امكان الإيقاع الذي في ثاني الحال ولا يستدعي امكان الفعل في الحال ولا يلزم من امكان الإيقاع المذكور في الحال امكان الفعل في الحال حتى يلزم المحال ألا ترى أن القدرة القديمة على إيقاع المقدورات مما لا تزال محققة في الازل مع امتناع وجود المقدورات فيه وعلى هذا الجواب يرد بان الإيقاع في ثاني الحال اما نفس حصول الفعل في الوجود فهو محال في الحال كالحصول فلا يكون متعلق القدرة بالتعلق المعنوي واما غيره فيحتاج الى إيقاع آخر لانه يمكن حال حاصل بتأثير القدرة في ظاهره مطابقة للسؤال بلا ريب

[قوله فان قيل النسخ] حاصله ان القدرة في الحال متعلقة بالإيقاع المتقدم على الوقوع زمانا فيمكن في امكان الإيقاع في الحال ولا يستدعي هذا امكان الوقوع فيها فتأمل



الفعل في ذلك الحال حتي يلزم امكان وجوده فيه بل نقول (القدرة في الحال) انما هي (على ايقاع الفعل في ثاني الحال وهو) أي تملق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه (لا يستدعي امكانه) أي امكان الفعل (في الحال بل في ثاني الحال) فلا يضرنا ما ذكرتم من أن الفعل ليس بممكن قبل حدوثه في جواز كون القدرة موجودة قبله (قلنا الايقاع) الذي هو تأثير القدرة الحادثة في الفعل وإيجادها اياه على رأيكم (ان كان نفس الفعل) على معنى ان التأثير في الفعل هو عين حصول الاثر الذي هو الفعل (فعال) أي فلايقاع محال (في الحال لما ذكرنا) من ان حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه (وان كان غيره عاد الكلام فيه) لان الايقاع ممكن حادث فلا بد له من تأثير القدرة فيه فللايقاع ايقاع آخر (ولزم التسلسل) بأن يكون بين القدرة والفعل ايقاعات وتأثيرات غير متناهية لا يقال الايقاع أمر اعتباري فلا حاجة به الى ايقاع آخر لانا نقول اتصاف الموقع بصفة الايقاع دون الال

وأما ما قيل في تقريره من أن القدرة متعلقة بالايقاع المتقدم على الوقوع زمانا فيمكن امكان الايقاع في الحال ولا يستدعي امكان الوقوع ان العبارة لا تساعدك فريك جداً لايتناه على مقدمة باطلة (قوله على معنى الخ) أي في الخارج لاعلى معنى انها متحدان في المفهوم

(قوله بأن يكون بين القدرة الخ) ظاهره ان استحالة هذا التسلسل لاجل أنه يلزم أن تكون الامور الغير المتناهية محصورة بين حاصرين وحيث يرد أن كون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين انما يكون محالاً اذا كان الطرفان من جنس السلسلة على ما بين في محله وههنا ليس كذلك وان السؤال المذكور بقوله لا يقال غير وارد لان حصر الامور الغير المتناهية بين حاصرين محال سواء كانت موجودات أو اعتباريات فالوجه ان يقرره انه مجرد بيان ما فيه التسلسل لا لبيان استحالة

(قوله أمر اعتباري) أي ليس بموجود في الخارج وأما تعلق القدرة به فباعترافه بالفعل لا باعتبار وجوده فلا يرد انه اذا كان أمراً اعتبارياً لا يكون متعلقاً للقدرة وهو مقصود الجيب فهذا البحث لا يضر المستدل (قوله لانا نقول الخ) يعني ان الايقاع وان لم يحتج أيضاً باعتبار الوجود المحمول الى ايقاع آخر لكنه يحتاج باعتبار الوجود الرباطي ولا يمكن أن يقال يجوز أن ينتهي الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدرة الفعل لان كل ايقاع مع ايقاع آخر وهو أثره لان الايقاع مع الوقوع

[قوله وان كان غيره عاد الكلام فيه] وأيضاً لو سلم الغيرية فهو بحيث يتمتع الانفكاك بينهما كما سبق في مقدمة ابطال التسلسل فلايقاع يجمع الوقوع البتة فيلزم امكان الفعل حال الايقاع (قوله لانا نقول اتصاف الموقع) فان قلت هذا تسلسل في الامور الاعتبارية وذال ليس بمتنع قلت أجيب بعدم تسليم جوازه في الجملة في الاعترافات التي لم تنشأ من الفرض الحض بأن اللازم ههنا

إيقاع يحتاج الى ترجيح قطعاً وهو المراد بالتأثير والايقاع (وفيه) أى فيها ذكرناه من دليل الشيخ (نظر يرجع) ذلك النظر (الى تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل الفعل محال فانه قد يراد به) أن حصول الفعل في زمان (بشرط كونه قبل الفعل) محال (فلا كلام) فيه (اذ لا شك أنه تناقض) لاستلزامه أن يكون ذلك الزمان متقدماً على الفعل وأن لا يكون متقدماً عليه بل معه واستلزامه أيضاً اجتماع وجود الفعل وعدمه معاً لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارناً لعدمه فيكون هذا المجموع محالاً دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعاً فلا يتصف بالامتناع الذاتي أصلاً بل بالامتناع الغيرى وذلك لا ينافى تعلق القدرة به (وقد يراد به) معنى آخر وهو وجود الفعل (في زمان عدم الفعل) لا بأن يجتمع فيه مع عدمه (بل بأن يفرض خلوه) أي خلوه ذلك الزمان (عن عدم الفعل) (يفرض (وتوقع الفعل) فيه (بدله وانه غير محال) في نفسه ولا يستلزم محالاً أيضاً فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه (وذلك) الذي ذكرناه من أن الفعل قبله محال بشرط كونه قبل الفعل وليس بمحال اذا لم يؤخذ بذلك الشرط (كقعود زيد فانه محال بشرط

(قوله بشرط كونه) أى كون زمان حصول الفعل وهو البقي ببيان الشارح حيث جعله اللازم أولاً كون ذلك الزمان متقدماً على الفعل وان لا يكون متقدماً أو كون الفعل وحينئذ يكون اللازم أولاً اجتماع وجود الفعل وعدمه وثانياً كون زمان الفعل متقدماً وغير متقدم (قوله وانه غير محال) فاللازم على هذا فيما نحن فيه أن تكون القدرة المتقدمة حال تقدمها ممكناً مقارنتها للفعل وذلك ليس بمحال فان الجسم الاسود حال سواده يمكن اتصافه بالبياض وانما المحال امكان اتصافه بالبياض بشرط اتصافه بالسواد لانه المستلزم لامكان التقيضين

وقوع أمور اعتبارية غير متناهية في زمان تعلق القدرة بالفعل ووجوده وهو زمان متناه ووقوع الامور الغير المتناهية في زمان متناه محال أيضاً نعم يمكن ان يقال انما يلزم التسلسل لو لم ينته الى مرجع قديم فليتناه

(قوله فانه قد يراد به الخ) ولك ان تقرر هكذا ان أردت بقولك حصول الفعل قبل الفعل محال استعالة حصوله في الزمان المتقدم قبل حصوله في الزمان المتأخر فلا نسلم الاستعالة وان أردت استعالة حصوله قبل حصوله مطلقاً أي من غير تقييده بالزمان المتأخر فسلم لكن هذا المحال لم يلزم من مجرد حصول الفعل في الزمان المتقدم بل من حصوله فيه مقارناً لعدمه

قيامه أي يمتنع كونه قائماً قاعداً مما) فيكون الاجتماع محالاً لا القعود في نفسه (ولا يمتنع  
 قعوده (في زمان قيامه فإنه لا يستحيل أن يعدم القيام ويوجد بدله القعود) وقد وافق  
 الشيخ في أن القدرة الحادثة مع الفعل كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن  
 الراوندي وأبي عيسى الوراق وغيرهم (وقالت المعتزلة) أي أكثرهم (القدرة قبل الفعل)  
 وتعلق به حينئذ ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا في بقاء القدرة (فمنهم من  
 قال ببقائها حال) وجود (الفعل وإن لم تكن) القدرة الباقية (قدرة عليه) أي على ذلك  
 الفعل لا يمتنع تعلقها به حال وجوده لكن يجب بقاءه الى زمان وجود مقدورها (فإنها  
 شرط) لوجود المقدور (كالبنية) المخصوصة المشروطة في وجود الافعال المقدورة (ومنهم  
 من نفاه) أي وجوب البقاء وجوز انتفاء القدرة حال وجود الفعل كما جوزوا كلهم انتفاء  
 الفعل حال وجود القدرة (ودليلهم) على أن القدرة وتعلقها بالفعل إنما هو قبله لا معه  
 (وجوه \* الاول ان تعلق القدرة) بالفعل (معناه) اليجاد واليجاد الموجود محال) لانه تحصيل  
 الحاصل بل يجب أن يكون اليجاد قبل الوجود ولهذا صح أن يقال أوجده فوجد (قلنا)  
 هذا مبني على أن القدرة الحادثة مؤثرة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه نقول (اليجاد) أي  
 إيجاد الموجود (بذلك الوجود) الذي هو أثر ذلك اليجاد (جائز بمعنى أن يكون ذلك  
 الوجود) الذي هو به موجود في زمان اليجاد (مستنداً الى الوجود) ومتفرعاً على إيجاد  
 والمستحيل هو إيجاد الموجود بوجود آخر وتحقيقه ما مر من أن التأثير مع حصول الأثر  
 بحسب الزمان وإن كان متقدماً عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال الفاء  
 بينهما \* الوجه (الثاني) ان جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه (يلزم القدرة  
 على الباقي) حال بقاءه والتالي باطل بيان الملازمة أن المانع من تعلق القدرة بالباقي ليس  
 الا كونه متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود أيضاً أو نقول وجود  
 الباقي هو نفس الوجود حال الحدوث فلو تعلقت القدرة به حال الحدوث لتعلقت به حال  
 البقاء لان المتعلق واحد ولا تأثير لتعاقب الاوقات في أحكام الانفس (قلنا نلزمه) أي  
 نلزم تعلق القدرة بالباقي (لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة) به (أو نفرق) بين الحادث  
 والباقي بما تبطل به الملازمة المذكورة أعني (باحتياج الموجود عن عدم الى مقتضي)  
 لوجوده (دون غيره) وهو الباقي ومعناه أن الحادث هو الموجود بحد العدم فلو لم تعلق

به القدرة لبقى على عدمه وقد فرضنا وجوده هذا خلف بخلاف الباقي فانه كان موجوداً حال الحدوث فلو لم تتعاق به القدرة لبقى على الوجود وليس بمحال لكونه مطابقاً للواقع (أو نقض) دليلهم (أولاً بتأثير العلم في الاتقان) فان المؤثر في اتقان الفعل واحكامه هو العلم أو العالمية عندهم ولم يشترطوا مقارنة شئ منهما للاتقان حالة البقاء وان كان ذلك مشروطاً عندهم حال حدوثه (و) ثانياً بتأثير الفعل (في كون الفاعل فاعلاً) فان الفعل مؤثر في اتصاف الفاعل بكونه فاعلاً حال الحدوث وبتقدير كون الفعل باقياً عندهم لا يؤثر في اتصافه بالفاعلية حال البقاء (و) نقضه ثالثاً بمقارنة (الارادة اذ يوجبونها) أي يوجبون مقارنتها للموجود (حال الحدوث دون البقاء) فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة حال الحدوث فكذا الحال في القدرة قال الآمدى ولو راموا الفرق بين هذه الصور الثلاث وبين القدرة لم يجدوا اليه سبيلاً \* الوجه (الثالث أنه) أي كون القدرة مع الفعل لا قبله

(قوله أي كون القدرة مع الفعل الخ) لا يخفى انه ان قيد القدرة بالحادثة فكونها مع الفعل لا يوجب أحد الامرين وان لم يقيد فهو ليس بمحال النزاع فلا بد في تحرير هذا الوجه من تصرف كأن يقال لو كانت القدرة الحادثة مع الفعل لسكانت القديمة كذلك لتمامهما والثالث باطل لانه يستلزم أحد الامرين الحالين فكذا القدم ولا شك انها ليست بعده فتكون قبله وهذا تجوز قول الشارح ولو كان ذلك

(قوله أو نقض دليلهم أولاً الخ) أجيب عن النقضين الاولين بأن ما يشترطون مقارنته بحال الحدوث هو ذات العلم والفعل فلا يلزم منه القول بمقارنة تأثيرهما له بل التأثير عندهم قبل حال الحدوث فلا يلزمهم القول بمقارنته حال البقاء كما لزم القائلين بأن تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه وعن الثالث بأنهم يلتزمون مقارنة الارادة للمراد حال البقاء أيضاً ويمكن ان يدفع الاول بأن تمام النقض لا يتوقف على قولهم بأن العلم أو العالمية مؤثر حال الحدوث دون البقاء بل يكفي فيه أنهم يوجبون مقارنة أحدها لحدوث الفعل دون بقاءه فقول الناقض بتأثير العلم معناه بالعلم المؤثر ويرد الثاني ان المراد بحال الحدوث ههنا حال حدوث الفعل المؤثر والفعل قبل حدوثه معدوم فلا يعقل تأثيره في شئ فليس تأثيره عندهم الا في حال حدوثه والثالث ان وجوب المقارنة للمراد حال البقاء لا يقولون به وجوازها لا يقدح في النقض اذ يكفي فيه أنهم يجوزون عدم المقارنة حال البقاء ولا يجوزون حال الحدوث وقد يجاب عن النقض بأنه يجوز ان يكون مرادهم في الصور الثلاث بحال الحدوث الحال الذي يكون الشئ فيه لا موجوداً أولاً معدوماً بناء على القول بالحال فيحصل الفرق بينه وبين حال البقاء وفيه أنهم لا يثبتون للموجودات حالة الواسطة

(قوله الوجه الثالث) فان قيل المعتزلة لا يقولون بالقدرة القديمة فكيف يستدلون بهذا الوجه قلت

(يوجب حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره) اذ الفرض كون القدرة والمقدور مما  
 فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته أو من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما  
 باطل بل قدرته أزلية اجماعاً ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها  
 قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتنعاً في القدرة الحادثة لكان ممتنعاً في القديمة أيضاً (أجيب) عن  
 ذلك (بأن الفعل في الازل غير ممكن فلا تتعلق به) القدرة القديمة قال المصنف (وفيه) أي  
 في هذا الجواب الذي ذكره الآمدي (نظر اذ فيه التزام) لمذهب الخصم أعني وجود  
 القدرة قبل الفعل (وما ذكره) في الجواب (بيان للسبب) الذي به كان المقدور متأخراً  
 عن القدرة فهو تأييد لمذهبه لا دفع له فان قلت ان المعتزلة ادعوا وجود القدرة قبل الفعل  
 مع تعلقها به والحجيب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لمقاتلهم قلت وجود القدرة  
 مع انتفاء التعلق بالكلية مما تأباه البدئية فلا بد أن يقال هناك تعلق معنوي غير كاف في

(قوله ممتنعاً في القدرة الحادثة الخ) لاجابة اليه مع انه مضر للمستدل لان اللازم حينئذ جواز القبلية  
 والمندعى ثبوت قبليتها ولعل الشارح أراد بقوله لو كانت القدرة الخ القدرة من حيث هي ولذا أطلق القدرة  
 في جميع المواضع فاحتاج الى قوله ولو كان ذلك ممتنعاً الخ  
 (قوله لكان ممتنعاً في القديمة) لماثلته مع الحادثة

[قوله أجيب بأن الفعل الخ] الظاهر من هذه العبارة ما فهمه المصنف من الاعتراف بتقدم  
 القدرة القديمة وبيان سبب التقدم ويمكن أن يقرر بأن الفعل في الازل غير ممكن بل فيما لا يزال فالقدرة  
 القديمة تتقدم على الفعل في أي وقت فرض وجوده فلا يلزم كون القدرة المتقدمة بخلاف القدرة الحادثة  
 في وقت معين فيلزم من تقدمها على الفعل المحال المذكور حينئذ لا يرد ما أورده المصنف وقد قرره في  
 في شرح المقاصد بأن الفعل في الازل غير ممكن فلا يكون غير مقدور فيه بل فيما لا يزال يتعلق به فتكون  
 القدرة القبلية مع الفعل لان الكلام انما هي في تعلقها انه مع الفعل أو قبله وفيه أن الكلام ق تقدم نفس  
 القدرة وتعلقها معاً وان وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما يأباه البدئية

انما يتنازعون في كونها صفة زائدة على الذات ولو سلم فيكون الزامياً  
 (قوله أجيب بأن الفعل في الازل غير فلا يمكن تتعلق به الخ) هذا بناء على المشهور والا فقد سبق  
 من الشارح ان أزلية الامكان تستلزم امكان الازلية بلا محذور على انك قد عرفت ما في تحقيق الشارح  
 نمة ان قلت امتناع الفعل أزلاً على تقدير تسليمه لا ينافي أزلية التعلق بالوجود فيما لا يزال قلت بل ينافي  
 لان التعلق عندهم انما يكون بالممكن حين التعلق

وجود المقدور وبذلك تثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به في الجملة (وأيضاً) ان امتنع  
تعلق القدرة بالفعل في الازل لامتناع كون الفعل أزلياً (فالتعلق) أى تعلقها بالفعل (قبله  
بزمان) متناه (لا يمتنع فيرد الاشكال بحسبه) أى بحسب هذا التعلق اذ حينئذ تكون  
القدرة موجودة قبل الفعل ومتعلقة به أيضاً قبله بزمان محدود كان الفعل فيه ممكناً فالصواب  
في الجواب أن يقال القدرة القديمة الباقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاؤها  
عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القدرة القديمة متعلقة  
في الازل بالفعل تعلقاً معنوياً لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقاً  
حادثاً موجباً لوجوده فلا يلزم من تقدمها مع تعلقها المعنوي قدم آثارها فاندفع الاشكال  
بمخذافيره \* الوجه (الرابع) ان كانت القدرة على الفعل معه لا قبله (يلزم أن لا يكون  
الكافر) في زمان كفره (مكلفاً بالايان لانه غير مقدور له) في تلك الحالة المتقدمة عليه

[قوله وبذلك تثبت النخ] فيه أن الكلام في التعلق الذي يترتب عليه الوجود لافي التعلق المعنوي كما  
مر من أن القدرة الحادثة توجد حال حدوث الفعل وقد يتعلق في هذه الحالة  
[قوله ثم ان القديمة] دفع لما يرد انه يلزم وجود القدرة وتعلقها على انتفاء المقدور  
[قوله فاندفع الاشكال بمخذافيره] أى بتمامه حيث لا يلزم تقدم القدرة وتعلقها على الفعل وحدث  
القدرة أو قدم المقدور ولا وجود للقدرة مع انتفاء المقدور وقوله فالتعلق أى تعلقها بالفعل قبله بزمان  
متناه لا ينفج الحبيب لانه مستدل فلا بد لاقباله وما قيل لو بنى الجواب على أن الفعل لا يمكن قبله كما قالوا في  
الاستدلال على معية قدرة العبد بفعله سقط هذا السؤال فليس بشئ لانك قد عرفت أن ما ذكره في معية  
القدرة الحادثة لا يجري في القدرة القديمة

(قوله وأيضاً ان امتنع الخ) لو بنى الجواب على أن الفعل لا يمكن قبله كما قالوا في الاستدلال على معية  
قدرة العبد بفعله سقط هذا السؤال كما لا يخفى  
(قوله الرابع الخ) قيل المناسب لاصل الاشارة أن يجاب بأن التكليف بالايان متضمن للتكليف  
بتحصيل القدرة عليه فلا يلزم تكليف العاجز وهو مدفوع بانهم ينقلون الكلام خيائياً الى التكليف  
بتحصيل القدرة فيلزم التكليف بأمر غير متناهية وغير مقدورة كما لا يخفى وهو بين الاستحالة نعم يمكن أن  
يجاب بأن وقوع التكليف يتفرع على ما يسميه بعضهم قدرة وهى سلامة الاسباب والآلات والقوة العضلية  
كما سيأتي لا على الاستطاعة التي مع الفعل

بل نقول يلزم أن لا يتصور عصيان من أحد اذ مع الفعل لا عصيان وبدونه لا قدرة فلا تكليف فلا عصيان وأيضا أقوى اعذار المكلف التي يجب قبولها لدفع المؤاخذة عنه هو كون ما كلف به غير مقدور له فاذا لم يكن قادراً على الفعل قبله وجب دفع المؤاخذة عنه بعدم الفعل المكلف به وهو باطل باجماع الامة (ولو جوز) تكليف الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له (فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض) مما ليس مقدوراً له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوي كونه غير مقدور وقد فرضنا أنه لا يصلح ماها (قلنا يجوز تكليف المحال عندنا) فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور (و) لنا (الفرق)

(قوله مع الفعل الخ) سواء كان اتيان الامور به اذ المكلف غير منهى عنه  
(قوله ولو جوز الخ) أي تقدير كون القدرة مع الفعل بناء على كونه ممكناً في نفسه وان كان غير مقدور بالنسبة الى الكافر على ذلك التقدير فلا يرد ان لامعنى لقوله اذ لو جوز اذ هو واقع لان وقوعه عند المستدل بناء على تقدم العدة لاعلى السؤال  
(قوله فيلزم جواز الخلق المذكور) قيل لم يقل فيلزم كون الكافر مكلفاً بالايمان مع كونه غير مقدور له لان القائلين بجواز تكليف المحال لا يقولون بوقوعه فضلاً عن عموميه وليس بشئ لان المستدل استدل على تقدم القدرة ولو لم تكن القدرة متقدمة لزعم عدم القدرة لجواز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض التي ليست مقدورة له أصلاً فأجاب أولاً عن الثاني بمنع بطلان التالى وثانياً بمنع الملازمة ومنه يعلم الجواب عن لزوم عدم تكليف الكافر بالايمان لكونه مقدوراً حال كفره وحيث لا معنى للزام كون الكافر مكلفاً بالايمان مع كونه غير مقدور

(قوله يلزم أن لا يتصور عصيان) أي بالنسبة الى الاوامر وكذا قوله فلا تكليف أي بالاوامر فالجواب أن التكليف بالاوامر مما لا نزاع لاحد في وقوعه وما ذكر يستلزم عدمه فلا يتوهم أن يقال التكليف بالنسبة الى النواحي فقط وأما في الاوامر فبالنسبة الى النهى اللازم بالنسبة الى الضد فتأمل  
(قوله مما ليس مقدوراً له) الظاهر انه يتعلق بالاعراض وفائدته ان المعتزلة قائلون بقدرة العبد على خلق بعض الاعراض وهو أفعالهم الاختيارية فقيدهم الاعراض بما ليس مقدوراً لثلاث يحتاج الى جعل الوجه الرابع الزامياً ولا الى خلط ما ليس له دخل في المقصود فتدبر  
(قوله قلنا يجوز تكليف المحال) فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور انما لم يقل فيلزم كون الكافر مكلفاً بالايمان مع كونه غير مقدور له لان القائلين بجواز تكليف المحال لا يقولون بوقوعه فضلاً عن عموميه قلنا صرف الجواب الاول الى منع بطلان الشرطية المذكورة بقوله ولو جوز فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض فليتأمل

وهو ( ان ترك الايمان ) من الكافر حال كفره انما هو (بقدرته) وان لم يكن وجوده مقدوراً له حينئذ (بخلاف عدم الجواهر والاعراض) فانه ليس مقدوراً له أصلاً فلا يلزم من جواز التكليف بالايمان جواز التكليف بخلافها (وبالجملة فكون الشيء مقدوراً الذي هو شرط التكليف عندنا أن يكون هو) أي ذلك الشيء (متعلقاً للقدرة أو) يكون (ضده) متعلقاً لها وهذا الشرط حاصل في الايمان فانه وان لم يكن مقدوراً له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذي هو الكفر مقدور له حال كونه كافراً بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له فعله ولا تركه فلا يجوز التكليف به وأما ما ذكره من قصة الاعذار ووجوب قبولها فمبنى على قاعدة التحسين والتعبيح العقلين وسيأتي بطلانها (فروع للمعتزلة) مبنية على مذهبهم في القدرة الحادثة (الاول هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته جوزه أبو هاشم وأتباعه مطلقاً وفصل الجبائي بخبره) أي اخلو عن جميع المقدورات (عند) وجود (المانع ومنعه عند عدمه في المباشر دون المولد) أي لم يجوز اخلو عند عدم المانع في الافعال المباشرة

(قوله على مذهبهم) وهو لتعنيتها على الفعل

(قوله هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته) مع تحقق القدرة وتعلقها ببناء على ان تعلق القدرة ليس علة تامة للواقع بل لا بد معه من ارتفاع المانع وتحقيق الشرائط فلا يرد ما قيل ان قاعدتهم من تقدم القدرة وتعلقها يقتضي جزم الكل لوقوع اخلو المذكور وما قيل في الجواب عن الايراد مرادهم جواز اخلو زماناً معتدأ به وتقدم القدرة على الفعل لا يستدعي لجواز كون التقدم اما سبق الفعل في الآن الثاني فمع كونه بعيداً عن العبارة ينفيه ما سيحجى من انهم اتفقوا على انها لا تبقى غير متعلقة

(قوله ومنعه عند عدمه) لتحقيق المقتضي وارتفاع المانع فلا بد من تحقق المقدور

(قوله دون المولدة) لان الأفعال المولدة قد لا ترتب على المباشرة كما في الضرب فانه قد يولد الالم

بعدم قابلية المحل

(قوله لكن تركه بالتلبس) قيل جعل ترك الايمان مقدوراً وعدم خلق الجواهر غير مقدور مع ان جانب الفعل غير مقدور في كل منهما تحكم ولو قيل بمقدورية ترك الايمان بناء على كون الايمان مقدوراً في الجملة لكونه صادراً عن بني نوعه بخلاف عدم الخلق لم يبعد فان الاعراض عن الشيء بمعنى تركه يشعر بكونه بحيث يكون من شأن جلسه المقدورية فتأمل

(قوله الاول هل يخلو القادر الخ) حاصله انه هل يجوز أن يوجد القادر في وقت ولا يوجد فيه شيء

من مقدوراته مع قطع النظر عن كونه قدرتها متعلقة بشيء منها أم لا وقد يقال قاعدتهم تقتضي جزم الكل لجواز اخلو بل وقوعه كما في أول زمان القدرة المتقدمة على الفعل عندهم اللهم الا أن يقال مرادهم



وجوزه في الافعال المولدة وقد تبين أن القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدورها عند الاشاعرة  
 \* الفرع (الثاني) أنهم اتفقوا على أنه (تنقسم الافعال المقدورة الى ما لا يحتاج) في وقوعه  
 (الى آلة كالقائمة بالحمل) أي كلافعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد (والى ما يحتاج)  
 في وقوعه الى آلة (كالخارجة عنه) أي كلافعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر  
 بتحرك اليد وعند الاشاعرة أن القدرة الحادثة لا تتعلق بما في غير محلها \* الفرع (الثالث)  
 اتفقوا على أنها لا تبي غير متعلقة) أي يستحيل أن توجد القدرة مع أنها لا تتعلق بمقدورها  
 أصلاً لكنهم اختلفوا في كيفية تعلقها به (ف قيل القدرة) الحادثة (تتعلق بالفعل عقيبها) أي  
 هي في وقت وجودها متعلقة بالمقدور في الحالة الثانية فقط فلا تتعلق به في الحالة الثالثة الا

(قوله وقد تبين الخ) فلا يصور هذا الاختلاف على مذهبيهم

[قوله مثل حركة الحجر) فكل واحدة من حركة اليد وحركة الحجر واقعة بالمباشرة الا أن  
 الاول بلا آلة تتعلق القدرة التي في البديهيات لا بتوسط اليد وليست الحركة الثانية بمولدة من الاولى اذ  
 لا تتعلق لانها لا توجد بدون القصد واخذ الحجر والمولد ما يوجهه فعل آخر سواء كان قصد الفاعل أو لم يقصد  
 [قوله لا تتعلق بما في غير محلها] لان التعلق مع الفعل والفعل الخارج لو وجد بعد موت القادر ومن هذا ظهر  
 كون الانقسام فرعا لتقدم القدرة وقوله أي يستحيل أن يوجد الخ اشارة الى أن المراد بعدم البقاء  
 استحالة وجودها مطلقاً

(قوله في الحالة الثانية) متعلق بالمقدور أي حال كونه في الحالة الثانية لا بقوله متعلقة لان التعلق في  
 وقت وجودها وكذا قوله في الحالة الثانية متعلق بقوله به أي المقدور في الحالة الثالثة

جواز الخلو زماناً ممتداً في الجملة وتقدم القدرة على الفعل لا يستدعيه لجواز كون التقدم آناً بأن يعقبه  
 الفعل في الآن الثاني فان قلت بعض المعتزلة وافقونا في أن القدرة مع الفعل وهم الذين لا يجوزون الخلو  
 و مراد الشارح بمذهبهم في القدرة الحادثة القول بتأثيرها لا بتقدمها قلت لا يلائم السياق لان الفروع  
 فروع التقدم ولهذا ذكرت في هذا المقصد كما لا يخفى

(قوله وعند الاشاعرة أن القدرة الحادثة) فان قلت قول الاشاعرة بكون حركة اليد مكسوبة لذاتها  
 بخلاف حركة الحجر مع ان كلا منهما أثر لتحرك القائم به تحكم والا فما الفرق قلت مقدورية الخارج  
 مبلية على جواز سبق التعلق لان الخارج قد يوجد بعد موت القادر وقد تفوه بالدليل من قبل  
 فظهر الفرق

(قوله أي يستحيل أن توجد الخ) أشار الى أن المراد بالبقاء مطلق الوجود

(قوله فلا تتعلق به في الحالة الثالثة) الظرف أعني في الحالة متعلق بضمير به لكونه متضمناً للمعنى  
 الوجود كما ان قوله عقيبها ظرف للفعل لا للتعلق لفساد المعنى

في الحالة الثانية وكذلك للمقدور في الحالة الرابعة لا تتعلق به القدرة الا في الحالة الثالثة وهكذا (وقيل) القدرة حال وجودها متعلقة (بما بعدها مطلقا) أي هي في تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل في الحالة الثانية والثالثة وما بعدها وليس يختص تعلقها بوجود الفعل في الحالة الثانية فقط قال الآمدي ثم ان المخصصين لتعلقها بالحالة الثانية اختلفوا (فالجبائي) قال (الفاعل في الحالة الاولى) التي وجد فيها القدرة دون الفعل يقال في حقه (يفعل وفي) الحالة (الثانية) التي هي حال وجود الفعل يقال (فعل) ولا يقال يفعل (و) قال (ابنه) يقال (في) الحالة (الاولى سيفعل و) يقال (في) الحالة (الثانية يفعل و) قال (ابن المعتز) يقال (يفعل مطلقا) أي في الحالتين معاً وما ذهب اليه أبو هاشم أقرب الى قواعد العربية فان صيغة المضارع اذا أطلقت مجردة عن قرائن الاستقبال يتبادر منها الحال وكان ابن المعتز اختار مذهب الاشتراك والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال \* الفرع (الرابع قال) أبو الهذيل (العلاف القدرة على أفعال الفلوب معها) ولا يجوز تقدمها عليها (و) القدرة (على أفعال الجوارح) يجب أن تكون (قبلها) قال الآمدي هذه وأمثالها من الاختلافات التي لا مستند لها يظهر فسادها بأوائل النظر فيها والاشتغال بها تضيق لازمان في غيرهم فذلك أعرضنا عنها \* المقصد السادس \* الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه حال كونه ممنوعاً عنه (منعه الاشاعة اذ القدرة) عندهم (مع الفعل) فلا يتصور كون الممنوع عن فعل قادر عليه في حالة المنع اذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه (وقال به) أي بكون الممنوع قادراً على

(قوله الا في الحالة الثانية) متعلق بقوله به فلا يتعلق بغيره وهكذا فيما بعده

(قوله حقيقة في الاستقبال) في الحالة الاولى يقال يفعل وفي الحالة الثانية يقال مايدل على الحقيقة

بصيغة الماضي فان الشائع في التعبير عن المحقق في الكلام التبليغ

(قوله المقدور) أي ذات المقدور لامن حيث انه مقدور فان المرتعش عاجز أي ليس له قدرة على

(قوله والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال) فيه بحث لان هذا انما يصير وجها للتعبير بصيغة المضارع

في الحالة الاولى للتعبير بصيغة الماضي في الحالة الثانية التي هي حالة وجود الفعل والاقرب في توجيه كلام

الجبائي هو ان تعلق القدرة عنده عين الفعل والايجاد انتقدم على وجود الفعل فالتعلق الحالي ايجاد حال

عبر عنه بصيغة المضارع بمعنى الحال وهو عند وجود الفعل ايجاد ماضي واما ابنه وابن المعتز فقد جعلوا

التعلق غير التأثير والايجاد فصلا

(قوله بضاد القدرة دون المقدور) أي دون ذات المقدور وان كان تضاده من حيث انه مقدور وانما

الفعل (المعزلة) وفرقوا بين المعز والمنع حيث (قالوا المعز يضاد القدرة) دون المقدور (والمنع) بـمكسسه فانه لا يضاد القدرة بل يضاد (المقدور) وينافيه مع بقاء القدرة سواء كان المنع (وجوديا مضاداً) بنفسه (للمقدور) كالمسكون بالنسبة الى الحركة المقدورة (أو) وجوديا (مولداً لضده) أى ضد المقدور كالاتحادات السقلية المولدة للحركة السقلية المضادة للحركة العلوية (أو) كان (عدمياً) كاستفاء شرط من شرائط المقدور مثل انتفاء العلم بالفعل المحكم فانه ينافي وجود الاحكام دون القدرة عليه (وادعوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد) أي قالوا لو لم يكن الممنوع قادراً على ما منع منه لم يكن فرق فين الزمن الذي لا يتصور منه الحركة أصلاً وبين المقيد الصحيح السالم عن الآفات المانعة عن الحركة لان كل واحد منهما غير قادر على الحركة والانتقال من مكانه لكن الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما وليس ذلك الا بأن المقيد قادر على الحركة دون صاحبه وقالوا أيضاً ان الصحيح السالم عن الآفات اذا قيد كان قادراً على الحركة كما كان قادراً عليها قبل القيد (وذلك لانه لم يتبدل ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من أضداد القدرة) حال القيد الذي ليس هو ضداً لها فوجب بقاء قدرته قطعاً (و) الجواب عن الاول أن يقال (عندنا لا فرق) بينهما (الا ما يعود الى جريان العادة) من الله سبحانه (بخلق الفعل) مع القدرة (فيه) أى في المقيد حال ارتفاع

الحركة مع حصولها اضطراباً

(قوله والجواب عن الاول الخ) منع لقول المستدل وليس ذلك الا بأن المقيد قادر على الحركة دون صاحبه أي لا تسلم انحصار الترادف بينهما باعتبار وجود القدرة وعدمها لم لا يجوز ان يكون بجريان العادة بخلق الفعل والقدرة في المقيد الا أن ارتفاع قيده معناه دون الآخر لان ارتفاع زمانية معنى المعز أو ملزومه غير معناه الا أنه عبر عنه بصورة الدعوى ترويحاً للمنع وإشارة الى أنه مبني على ما تقرر عندنا من ان الزمن عاجز دون المقيد وان كان له منها غير قادر

قالوا المعز لا يضاد ذات المقدور لان المحرك يده بالاختيار اذا عرض له حالة حركتها ارتعاش فذات المقدور أغنى الحركة باقية بالاضطرار

[قوله لا فرق بينهما الا ما يعود الخ] أى لا فرق بوجود القدرة في أحدهما دون الآخر وان وجد الفرق بالنسبة الى وجود صفة وجودية في أحدهما وهي المعز دون الآخر فالخصر اضافي وبهذا ظهر امكان الجواب عن الاول بوجود الفرق بهذا الاعتبار أيضاً وحاصل الفرق الذي ذكره المصنف ان زوال القيد معتاد دون الزمان وبناء على ذلك حصول الفعل من أحدهما معتاد دون الآخر

القيد فان هذا الارتفاع معتاد (وعدمه) أى عدم جريان العادة بخلق الفعل مع القدرة في الزمن فان ارتفاع زمانه غير معتاد وهذا المقدار من الفرق كاف بشهادة البديهة (و) الجواب عن الثاني أنا (نمنع عدم تبدل صفاته) حال القيد (فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة) حال كونه مقيداً وخلقها فيه حال كونه مطلقاً ما شيا (ولا حاجة) لانتفاء القدرة في القيد (الى طرو ضد) من أضدادها عليه بل يكفيه انتفاء خلقها فيه ﴿المقصد السابع قال الشيخ﴾ وأكثر أصحابه (بناء على كون القدرة) عندهم (مع الفعل) لا قبله (إنها) أى القدرة الواحدة (لا تتعلق بالضدين) والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما (بل) قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق (بمقدورين مطلقاً) سواء كانا متضادين أو متماثلين أو مختلفين لامعا ولا على سبيل البديل بل القدرة الواحدة لا تتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك أن ما نجمده عند صدور أحد المقدورين منا مغاير لما نجمده عند صدور الآخر (وقالت المعتزلة) أي أكثرهم قدرة العبد (تتعلق بجميع مقدوراتها)

(قوله لوجوب الخ) ويلزم وقوع المكسوب في محل القدرة

(قوله ولا على سبيل البديل) بأن يتعلق أحدهما ابتداء بدل يتعلق بالآخر وأما التعلق بأحدهما عقيب التعلق بالآخر فلا يقال له على سبيل البديل بل على التقابل وخلاف المذهب فانه يستلزم ان يكون القدرة على الثاني قبله

(قوله ولا شك ان ما نجمده الخ) فيه انه ان أراد المغايرة بينهما بالذات فممنوعة وان أراد المغايرة بينهما باعتبار الشرائط والآلات فسلم لكن لا يثبت المدعي وهو عدم تعلق القدرة الواحدة بهما

[قوله والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما الخ] لزوم اجتماعهما بناء على ما سبق من أن القدرة الحادثة لا تتعلق عند الاشاعة بما في محلها ثم ان هذا الدليل بعينه يدل على عدم تعلق القدرة بالمتماثلين أيضاً وذلك ظاهر

(قوله ولا على سبيل الخ) سواء كان معنى البدلية أن كلا من الضدين منفردا عن الآخر يجوز تعلق القدرة به ابتداء أو كان معناها جواز تعلقها به بعد تعلقها بالآخر فان قوله ولا شك الخ يدل على نفيهما وأما تجوز كثير من أصحابنا للتعلق على البدلية مع قولهم بأن القدرة مع الفعل فهو بالمعنى الاول لا الثاني والا لزم القول ببقاء القدرة وكونها قبل الفعل

(قولة وقالت المعتزلة) يرد عليهم أن السهو مضاد للعلم ويلزم من كون القدرة الواحدة متعلقة بالضدين معاً أن تكون القدرة المتعلقة بالعلم متعلقة بالسهو وهذا خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه من أن السهو ليس بمقدور كما يجده من نفسه عدم القدرة على الالوان والطعوم فان أجابوا بأن السهو عدم ملكة للعالم

المتضادة وغير المتضادة (وقول أبي هاشم) من بينهم (متردد) تردداً فاحشاً (فقال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها) كالاقتادات والارادات ونحوها (دون) القدرة (القائمة بالجوارح) فانها لا تتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتمادات والحركات وغيرها (و) قال تارة أخرى كل واحدة منهما أي من قدرة القلب وقدرة الجوارح (تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى) (و) قال (تارة) ثالثة (كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتها) التي هي أفعال القلوب والجوارح (جميعاً غير أن كلا) منهما (لا يؤثر في متعلقات الاخرى لعدم الآلة) أي يمتنع إيجاد أفعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات والبنية المخصوصة المناسبة لتلك الأفعال وكذا العكس (و) قال (مرة) رابعة (القدرة القلبية تتعلق بمتعلقاتها) مما (دون) القدرة (المضوية) فانها تتعلق بأفعال الجوارح دون أفعال القلوب (وقال ابن الراوندي) من المعتزلة وكثير من أصحابنا (تتعلق القدرة) الحادثة (بالضدين بدلاً لا معاً وأجمعت المعتزلة على أنها) أي القدرة الواحدة (تتعلق بالتمائلات) من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة والاوقات (مع اتفاقهم) بأسرهم (على أنه لا يقع بها) أي بتلك القدرة الواحدة (مثلاً في محل) واحد (في وقت) واحد

[ قوله كالاقتادات) ذات النظرية المقدورة

[ قوله وكذا الارادات المقدورة ) وغيرها من اتصاف القلبية الحاصلة بالاختيار

[ قوله من جنس واحد) أي من نوع واحد لان التمايلات من نوعين كالحرركات التمايلة والسكون التمايلة

لا ضد له قلنا بعد النزل عن لزوم كون الشك سهواً انكم اتفقتم على أن العلم وجميع الاعراض لا تنفي الا بطريان ضد عليها بالمعنى المتعارف فيلزمكم ان لا ينفي العلم بطريان السهو وللمعتزلة عن هذا الالتزام اختلافات مذكورة في ابكار الافكار لا يناسب ذكرها في هذا المختصر

(قوله من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة) أي الموجودة على التعاقب والمراد بالجنس النوع فان الجنس يطلق لغة على النوع كما أشار اليه الشارح في ثالث مباحث الحرارة فان قلت التمايلات لا تكون الا من جنس واحد اذ التمايلات كما سبق هو الاتحاد في النوع فما فائدة قول الشارح من جنس واحد قلت فأنه هي الإشارة الى أن تمايلات التمايلات التي يجوز المعتزلة تتعلق القدرة بها بالنسبة الى كل واحد من الجميع لا بالنسبة من واحد الى آخر ومن ثالث بالنسبة الى رابع فليس مرادهم جواز تتعلق القدرة الواحدة بهذه الحركة وتلك الحركة وبهذا السكون وذلك السكون أيضاً مع وجود التمايلات بين الحركتين والسكونين

(وانهم) أى المعتزلة (يدعون فيها ذهبوا اليه) من تعلق القدرة بالضدين (الضرورة اذ لا معنى للقدرة الا التمكن من الطرفين) أى طرفي الفعل المقدور (ومن لا يكون قادراً على عدم الفعل) وتركه الذى هو ضده ومنافيه (فهو مضطر) وملجأ الى الفعل بحيث لا يقدر على الانفكاك عنه (لا قادر) عليه وهو باطل كيف (وعليه) أى على كون المكلف قادراً متمكناً من الفعل (بنيت الدعوة) الى دين الحق (والثواب والعقاب) على الافعال الفعلية والقالية واذا ثبت تعلقها بالتضادات فتعلقها بغيرها أولى وأجيب عن ذلك بأنه ان أريد بكونه مضطراً ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان أريد به أن مقدوره ومتعلق قدرته متعين وأنه لا مقدور له بهذه القدرة سواء فهذا عين ما ندعيه ونلزمه ولا منازعة لنا فى تسميته مضطراً فان الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافى القدرة ألا ترى أن من أحاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى أخرى فانه قادر على الكون فى مكانه باجماع منا ومنهم مع أنه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره قال الآمدي ولئن سلمنا أن القادر على الشئ لا بد أن يكون قادراً على ضده قلنا جاز أن تكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة (قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التى هى مبدأ للافعال المختلفة) الحيوانية وهى القوة العضلية التى هى بحيث متى انضم اليها

[ قوله وتركه) عطف تفسيرى لعدم الفعل اشارة الى أنه ليس المراد منه عدم الفعل الازلى بل تركه سواء فسر الترك بكف النفس أو بعدم الفعل قصداً

[ قوله وهى القوة الخ ] اعلم انه ثبت من الدماغ والنخاع عصب ومن العظم الذى يراد حركة وباط فاذا التقي العصب والرباط تشيا شطايا دقاقا ويحشى الفرج الواقعة بينهما لحماً آخر ويخلل الغشاء ويسمى ذلك الجسم المركب من العصب والرباط الجسم الاخر والغشاء عضلة ثم ما يبرز من العصب والرباط ينقلب فيصير جسماً واحداً فى الحس متوسطاً بين لين العصب وصلابة الرباط ويسمى الوتر وفائدتها ان تجذب عند عقاص العضلة فينقبض العضد المراد تحريك وليترخي عند انبساط عائدة الى وصفها الاول أو زائدة منه على مقدارها فى طولها حال كونها على وضع المطلوب فيه العضو

[قوله وهى القوة العضلية) قال فى بحث الحروف المضبوطة من شرح الماخص العصب جسم منبته الدماغ والنخاع وهو أبيض لين فى الانعطاف صلب فى الانفصال خلق ليتم به للاعضاء الحس والحركة والرباط جسم شبيه بالعصب واذا عرفت العصب والرباط فاعلم ان العضلة جرم مؤلف من العصب والرباط ومن ليفهما ومن اللحم الحائثى فى خللها والغشاء لها وهى اذا تصاب حدث الوتر وهو الملتئم من الرباط والعصب النافذ منها الى جانب العضو فيتشنج فتجذب العضو واذا انبسط استرخى الوتر فتباعد العضو

ارادة أحد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم إليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر (ولا شك أن نسبتها) أى نسبة هذه القوة (الى الضدين سواء وهي قبل الفعل (و) القدرة (تطلق) أيضاً (على القوة المستجمعة لشرائط التأثير) برمتها (ولا شك أنها) أى القوة المستجمعة (لا تتعلق بالضدين) معاً والا اجتماعاً في الوجود (بل هي) أى القوة المستجمعة (بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى) المقدور (الآخر) سواء كانا متضادين أو غير متضادين وذلك (لاختلاف الشرائط) المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يعين وجودها من بين المقدورات المشتركة في تلك القوة المجردة الاتري أن القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها (وهي مع الفعل) لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام (ولعل الشيخ) الاشعري (أراد بالقدرة القوة المستجمعة) لشرائط التأثير فلذلك حكم بأنها مع الفعل وأنها لا تتعلق بالضدين (والمعتزلة) أرادوا بالقدرة (مجرد القوة) العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين (وفيه بحث) هذا ملحق ببعض النسخ وتوجيهه أن يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح أن يقال انه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير وقد يقال أيضاً يلزم من تفسيرها بهذه القوة

[ قوله ولعل الشيخ الاشعري الخ ] فيه ان الدليل الذى نقله فيما سبق عن الشيخ يدل على ان أصل القدرة عنده مع الفعل راجعاً الى الدليل الاول المنقول فيما مر عن المعتزلة من لزوم تحصيل لوتم لدل على ان القدرة المستجمعة قبل الفعل فما ذكره الامام محاكمة من غير تراص الخصمين

[ قوله وتوجيهه الخ ] والجواب ان القدرة المستجمعة لشرائط التأثير القدرة المستجمعة لما يكون معها الفعل فالمراد بالتأثير بآدى الرأي

(قوله وتوجيهه أن يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ) فان قلت لعل الامام أراد شرائط تأثير المؤثر الذى هو الله تعالى فان لتأثيره شرائط عادية اذا قارنت القدرة الحادثة واجتمعت بها حصل التأثير ووجد الأثر قلت عبارة الامام في المباحث المشرقية وفي سائر كتبه صريح في اعتبار تأثير قدرة العبد حيث قال فيها وان أراد القوة التى انضم اليها مرجع حتى صارت مؤثرة فى أحد الضدين وقال فى الملمخص فى تحقيق كون القدرة مع الفعل أو بعده والتحقيق ان أردت بالقدرة القدرة المؤثرة حال استجابتها جميع الامور المعتبرة فى المؤثرية استحالة تأخر الفعل عنها اللهم الا أن يكون اطلاق التأثير مجازاً باعتبار جري العادة لتحقق الفعل معها بلا تخلف عادة فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل معها عادة لا تتعلق بالضدين وبدونها تتعلق بهما



أن يكون إطلاق القدرة على أفرادها بالاشتراك اللفظي وليس بشئ لأن مفهوم القوة المستجمعة مشترك بينهما وإن كانت هي في أنفسها متخالفة بالمساهية أو الهوية (والمقصد الثامن) العجز عرض (موجود) مضاد للقدرة (باتفاق من الاشاعة وجمهور المعتزلة) خلافاً لأبي هاشم في آخر أقواله حيث ذهب الى أنه (أي العجز) (عدم القدرة) (ونفي كونه معنى موجوداً مع أنه معترف بوجود الاعراض) (و) خلافاً (للأصم) فإنه نفي كون العجز عرضاً موجوداً (من حيث) أنه (نفي الاعراض) مطلقاً (لنا) في اثبات كونه وجودياً (التفرقة الضرورية بين الزمن والمنوع) من الفعل فإن كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمناً وكونه ممنوعاً من القيام مع سلامته وما هي إلا أن في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في المنوع (ولأبي هاشم أن يحملها) أي التفرقة الضرورية (عائدة الى عدم القدرة) في الزمن ووجودها في المنوع فإن المنوع قادر على رأيه كما مر قال الامام الرازي لادليل على كون العجز صفة وجودية وما يقال من أن جمل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس أولى من العكس ضعيف لانا نقول كلاهما محتمل وإذا لم يقد دليل على

[ قوله وما هي إلا أن في الزمن الخ ] اذ ليس ذلك لوجود القدرة في أحدهما دون الآخر فلا يخالف هذا ما تقدم من ان الفرق بينهما مجريان العادة بخلق الفعل والقدرة في أحدهما دون الآخر فتدبر فإنه مما زل فيه بعض

[ قوله وما يقال الخ ] أي في الاستدلال على وجود العجز (قوله ضعيف لانا نقول الخ) لو قرر ما يقال هكذا بأن كون أحدهما وجودياً والآخر عديمياً ترجيح بلا مرجح فاما ان يكون كل منهما عديمياً وهو باطل اذ لا تقابل بين العدميات فيكون كلاهما وجوديين فيكون العجز وجودياً اندفع الضعف وصار قويا لان السلامة عدم الآفة فتكون الآفة وجودية اذ لا

(قوله لنا التفرقة الضرورية بين الزمن والمنوع) لا يقال تلك التفرقة محتملة أن تعود الى العادة بخلق القدرة مع الفعل في المنوع دون الزمن كما مر في المقصد السادس جواباً عن استدلالهم على كون المنوع قادراً بدعوى الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد لانا نقول التفرقة المذكورة توجد مع قطع النظر عن العادات وفرض الخلق دفعة ان قلت حينئذ لا يتم الجواب المذكور في ذلك المقصد لتحقيق الفرق بوجود الصفة الوجودية أعني العجز في الزمن دون المقيد قلت حصر الفرق هناك في جريان العادة اضافي كما نبهناك عليه نعم لو استدلوا بالتفرقة مع قطع النظر عن العادات تعين حينئذ الجواب بان تلك التفرقة بالنسبة الى وجود العجز في الزمن دون المقيد وقد أشرنا اليه أيضاً (قوله وما يقال) أي في الدليل على كون العجز صفة وجودية



أحدهما كان الاحتمال باقياً وفي نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالمعجز حينئذ عبارة عن آفة تعرض للأعضاء وتكون القدرة أولى بأن لا تكون وجودية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن أو بما هو عليه له وجعل المعجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والمعجز عدمياً وان أريد بالمعجز ما يعرض للمرض والمرض وتتماز به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالمعجز وجودي ولعل الاشاعة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجودياً (ثم قال الشيخ) أبو الحسن الأشعري في الاصح من قوليه (المعجز انما يتعلق بالموجود) دون المعدم على قياس القدرة (فالزمن عاجز عن القعود) الموجود (لا عن القيام) المعدم (فان يتعلق بالمعدم خيال محض) لا عبرة به أصلاً واختار على هذا القول أن المعجز لا يسبق المعجوز عنه ولا يتعلق بالضدين على نحو ما ذكره في القدرة (وله قول ضعيف) هو (أنه) أي المعجز (انما يتعلق بالمعدم) دون الموجود (واليه ذهب المعتزلة وكثير من أصحابنا) وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام المعدم لا عن القعود للموجود وان كان مضطراً اليه بحيث لا سبيل له الى الانفكاك عنه (وجواز تعلقه) أي تعلق المعجز (بالضدين فرع ذلك) أي يجوز على هذا القول تعلق المعجز الواحد بالضدين وان لم يجوز تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك لان المعجز متعلق بالمعدم ويجوز اجتماع الضدين فيه والقدرة متعلقة بالموجود ولا يجوز اجتماعهما

تقابل بين العدميات وفيه ان السلامة عبارة عن كون العضو بحيث تصدر الافعال المطلوبة منه على ما تقتضيه الطبيعة فهي وجودية

(قوله فان التعلق الخ) أي تعلق الخارجي بأن يكون الخارج طريق نفسه بالمعدم باطل انه لا بد للنسبة الخارجية من وجود الطرفين في الخارج فلا يرد تعلق العلم بالمعدومات لانه ليس بخارجي كما أشير اليه أي فيما نقل عن نقد المحصل حيث جعل المعجز بأحد المعنيين عدمياً وبالمعنى الآخر وجودياً

(قوله ولعل الاشاعة) انما لم يحمل كلامهم على أن المراد من المعجز آفة تعرض للأعضاء مع انه يلزم وجوديته على هذا أيضاً لان القدرة عندهم وجودي فلو حمل المعجز عندهم على ما ذكر لكان ينفي أن تكون القدرة عدمية عبارة عن سلامة الاعضاء كما أشار اليه

(قوله فالزمن عاجز عن القعود) قبل معنى عجزه انه لا يمكنه ازالته عن نفسه وقد يناقش فيه بان فاعبه حينئذ هو امتناع الانفكاك عنه وقد مر انه لا ينافي القدرة كيف ولو فاه لزم كون المقيد عاجزاً اللهم الا أن يلتجأ الى دعوى الضرورة وفيه ما فيه

فيه وكذا يتقدم العجز على المعجوز عنه في هذا القول وأما على القول الاول فلا سبق ولا  
تعلق بالضدين كما عرفت (معتمد القول الاول) الذي هو الاصح (انه) أي العجز (ضد  
القدرة) في جهة التعلق (فتعلقهما واحد) والا لما تضادا في التعلق (والقدرة متعلقة بالموجود)  
كما مر فيكون العجز متعلقا به أيضاً ونظير ذلك الارادة والكراهة فانهما لما تضادتا كان  
متعلقهما واحداً اذ لو اختلف متعلقهما لم تتضادا (و) معتمد القول (الثاني) هو (الاجماع)  
من العقلاء (على عجز الزمن عن القيام) مع أنه معدوم قال المصنف (ولو قيل) في الاستدلال  
على القول الثاني ان لم يتعلق العجز بالمعدوم (يلزم عدم عجز المتحدي بمعارضة القرآن) أي  
يلزم أن لا يكون المتحدي بمعارضته عاجزاً عن الاتيان بمثله بل يكون عاجزاً عن عدم  
الاتيان بمثله (وأنه خلاف الاجماع) لان الامة مجمعون على عجزه عن الاتيان بمثل القرآن  
(و) خلاف (المعقول) أيضاً لان العقل يحكم بأن المعارضة انما تكون بالامثال لا باعدامها  
(لكان حسناً) جداً (ويمكن الجواب) عن الاستدلالتين (بأن العجز يقال باشتراك اللفظ  
لعدم القدرة) وهو ظاهر (ولصفة) وجودية (تستعقب الفعل لا عن قدرة) كما في المرتعش  
فالزمن عاجز عن القيام بالمعنى الاول دون الثاني وعاجز عن القعود بالمعنى الثاني والمتحدون  
عاجزون بالمعنى الاول عن الاتيان بمثل القرآن وكأن الشيخ بني قوله على هذين المعنيين  
كما أشير اليه (المقصد التاسع) المقدور هل هو تبع للعلم أو للارادة للمعتزلة فيه خلاف  
فمن قال (منهم هو) (تبع للارادة فلائنه) أي كون المقدور تبعاً للارادة (حقيقة القدرة)

[قوله المقدور الخ] أي المقدور أيضاً وكذلك العلم والارادة هل هو واقع على طبق العلم أو على طبق  
الارادة لان كل مقدور كذلك حتى ينافي قوله ماسيجيء في بعض المعتزلة في ان فعل النائم مقدوره ولا  
علم له فلا يكون على وفق الارادة

(قوله فتعلقهما واحد) فيه بحث لجواز ان يتعلق بالواحد الذي هو القيام غايته ان تعلق القدرة  
يقضي وجوده بخلاف تعلق العجز وهذا كما ان متعلق الارادة والكراهة واحد وتعلق الارادة يقضي  
الوجود بخلاف تعلق الكراهة

[قوله اذ لو اختلف متعلقهما لم يتضادا] فان قلت يجوز ان يقضي التعلقان الوجود فينتعلق الضدان  
بالضدين قلت كلامه ههنا في الارادة والكراهة وتعلق الكراهة لا يقضي الوجود

(قوله والاجماع على عجز الزمن عن القيام) قيل ولناصر القول الاول ان يقول عجز الزمن عن  
القيام المعدوم مجاز لا حقيقة لما بيناه

ومقتضاها فأنها صفة تؤثر على وفق الإرادة فيكون المقدور تبعاً للإرادة قطعاً (ومن قال) منهم هو (تبع للعلم فلان صاحب الملكة) في صناعة زاولها مدة مديدة (يصدر عنها أفعال) محكمة متقنة (لا يقصدها) أي لا يقصد تفاصيل أجزائها ولو قصدها لم توجد على تلك الوجوه من الحسن والاحكام (فإن الكاتب) الحاذق (يراعى دقائق) كثيرة (في حرف واحد) بلا قصد إليها (ولو لاحظها) وقصد إليها (لفاته كثير منها) وأما الإشارة فقد حكموا بأن مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بإرادته المتعلقة بتفاصيلها \* المقصد العاشر \* هل النوم ضد للقدرة فلا يكون حينئذ فعل النائم مقدوراً له أو ليس ضداً لها فجاز أن يكون فعله مقدوراً له فنقول (اتفقت المعتزلة وكثير منا على امتناع صدور الأفعال المتقنة الكثيرة من النائم وجواز) صدور الأفعال المحكمة (القليلة) منه (بالتجربة) تم اختلف المجوزون في هذه الأفعال القليلة (فقليل هي مقدورة له) وإن كان لا علم له بها فإن النوم لا يضاد القدرة

(قوله ومقتضاها) يعني أن في المتن تسامحاً حيث جعل التبعية حقيقة القدرة والمراد لأنها مقتضاها (قوله صفة تؤثر على وفق الإرادة) أي حالها التأثير على وفق الإرادة إذا تعلقت بالمراد لأنها لا تؤثر الأعلى وفق الإرادة ألا ترى أن من أحاط به بناء من جميع الجوانب بحيث يعجز عن التقلب قادر على السكون في مكان من غير إرادة بل مع كراهة

(قوله هو تبع) بمعنى وإنما إن جامع الإرادة في المقدور الاختياري إلا أنها تابعة للعلم دون الإرادة بدليل الوجود المقدور الاختياري الصادر عن صاحب الملكة تبعاً للعلم مع انتفاء القصد عنه لتفاصيل أجزائه (قوله يصدر عنها الخ) يمكن أن يقال إن لصاحب الملكة قصداً بسيطاً هو مبدأ القصد المتعلق بتفاصيل أجزائه الفعل كما أن له علماً بسيطاً هو مبدأ للعلم بتفاصيل أجزائه فالفعل صادر على طبق الإرادة المتعلقة بالأجزاء في ضمن إرادة الكل وأما قوله ولو قصدها الخ فنقول الحال في العلم كذلك فإنه لو لاحظها تفصيلاً لم يوجد ذلك الفعل على تلك الوجوه من الحسن والاحكام (قوله على امتناع صدور الأفعال الخ) فإن اتقان الأفعال الكثيرة يدل على العلم دلالة بينة بخلاف القليلة فإن اتقانها يجوز أن يكون اتفاقاً

(قوله وإن كان لا علم له بها) والإرادة والقدرة ليست تابعة للعلم والإرادة في جميع الأفعال بل الصادرة عن قصد كعرفت وما قيل من أنهم لو استدلووا على ثبوت علمه تعالى بأنه قادر وكل قادر عالم لأن القادر

[قوله قليل هي مقدورة له وإن كان لا علم له بها] فيه بحث لأن القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك إلا بالعلم كيف والاستدلال بالقدرة على العلم هو المسلك القديم عند محققي المتكلمين كما سيحكي في الإلهيات وما جوزه ههنا من صدور قليل متقن عن قادر غير عالم فبعيد لأن البيان المذكور يعم القليل والكثير وقد يقال في الجواب لعلمهم بقولون بقيام الشعور بجزء وقيام النوم بجزء آخر كما يقوله الاستاذ وفيه نظر

مع كونه مضاداً للعلم وغيره من الادراكات باتفاق العقلاء (وقال الاستاذ أبو إسحاق هي غير مقدورة له) فإن النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم وسائر الادراكات (وتوقف القاضي) أبو بكر وكثير من أصحابنا وقالوا لا قطع بكون تلك الافعال مكتسبة للنائم ولا بكونها ضرورية له بل كلاهما محتمل بلا ترجيح قال الآمدي قد ندعى الضرورة في العلم بكونها مقدورة للنائم من حيث انا نفرق بين ارتداد يده في نومه وبين قلبه وقبض يده وبسطها كما نفرق بينهما في حق المستيقظ من غير فرق ومن رام التسوية بينهما في النائم لم يبعد عنه التشكيك في تسويتها في حق اليقظان وهو بعيد عن المعقول قال هذا وان كان في غاية الوضوح لكن فيه من مذهب القاضي نوع حزاة لان الدليل يوافق مذهبه فانا قطعنا

ما يكون فعله من قصد وارادة ولا يتصور ذلك بدون العلم فانما يدل على أن كل قادر لا بد أن يكون عالماً مسيئاً لان كل ما يتعلق به القدرة يجب أن يكون معلوما ومراداً ولم يثبت بهذا الدليل عموم علمه تعالى فتدبر فانه قد زل فيه أقدام

(قوله غير مقدورة له) بل هو صادرة عن الطبيعة بحسب عروض العوارض واتقانها اتفاقاً مكتسبة والاولى مقدورة لان السكب تعلق القدرة على وفق الارادة ولا ارادة فيها ولا شعور (قوله لم يبعد عنه التشكيك في تسويتها) أي التشكيك في الفرق تجوز ثبوتها فالسكلام على حذف وكلمة في للتعليل

(قوله لكن فيه من مذهب القاضي) كلمة من ابتدائية متعلقة بحزاة يعني أن ما ذكره يدل على نفي الجزم بكون أفعال النائم ضرورية ولا يدل على نفي التوقف لجواز أن تكون البقطة شرطاً في الاكتساب والنوم مانعاً فلا يلزم من الجزم بثبوتها في اليقظان الجزم بثبوتها في النائم

لان المفروض ان القدرة قائمة بما يقوم به النوم كما يشهد به السياق والمسمى ان الذي يقوم به القدرة لا بد ان يقوم به العلم بمقدوره الصادر عنه فليتأمل

(قوله وقال الاستاذ أبو إسحاق هي غير مقدورة له) أي الافعال الخارجية غير مقدورة له فلا ينافي ما اختاره بعيد هذا من عدم الفرق بين ادراك النائم وادراك اليقظان فيكون ادراك النائم أيضاً مقدوراً كادراك اليقظان والاطهر في دفع المناقاة ان مراده من عدم الفرق بينهما عدمه في الادراكية لا عدمه من جميع الوجوه حتى يشمل المقدورية وعدمها

[قوله لم يبعد عنه التشكيك في تسويتها في حق اليقظان] أراد التسوية في الضرورية وعدم المقدورية كما أنه المراد بالتسوية بينهما في النائم ثم الاظهر ان متعلق التشكيك المسمى بعدمه عن المعقول هو الفرق بينهما الثابت بلا شبهة لانفس التسوية لان المتبادر حينئذ ان التسوية ثابتة في نفس الامر فالتشكيك فيها بعيد عن المعقول وليس المراد هذا فكان مراده التشكيك الثابت في تسويتها فان التسوية

بكون الرعدة ضرورية وكون القيام مثلاً مكتسباً في حق المستيقظ فلعل الاستيقاظ شرط  
في الاكتساب أو النوم مانع منه ولما كان لقائل أن يقول اذا كان النوم مضاداً للعلم وباقى  
الادراكات فماذا نقول فيما يراه النائم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما أشار الى جوابه بقوله  
(وأما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين) أى جمهورهم (أما عند المعتزلة فلفقد شرائط  
الادراك) حالة النوم (من) للمقابلة وانبثاث الشماع وتوسط الهواء) الشفاف (والبنية  
المخصوصة) وانتفاء الحجاب الى غير ذلك من الشرائط المعتبرة في الادراكات فما يراه  
النائم ليس من الادراكات في شيء بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والالوهام الباطلة  
(وأما عند الاصحاب اذا لم يشترطوا) في الادراك (شيئاً من ذلك) أى مما ذكر من  
الشرائط المعتبرة عند المعتزلة (فلأنه) أى الادراك في حالة النوم (خلاف العادة) أى لم  
تجر عادته تعالى بخلق الادراك في الشخص وهو نائم (و) لان (النوم ضد الادراك) فلا

(قوله فخيال باطل) أى نجمله احساساً بشيء وليس ذلك باحساس لانتهاء شرائطه الحقيقية أو العادية  
وهذا لا ينافي كونه حكاية عن أمر ثابت في نفس الامر موجباً لعلمه بعد التعبير كالحكايات المخترعة  
للمعارف الحقيقية كقصة هاروت وماروت وسلامان وابسال فلا يرد ما قيل ان الرؤيا الصالحة جزء من النبوة  
(قوله ولان النوم ضد الادراك) أى قالوا بكون الرؤيا من النبوة  
(قوله ولان النوم ضد الادراك) أى قالوا بكون الرؤيا خيالا باطلا بناء على قولهم فالنوم ضد الادراك  
فلا مصادرة فكيف يقال انه خيال اذ ليس الغرض اثبات كونه خيالا باطلا

متضمنة للتشكيك في الفرق ويمكن ان يحمل على ظاهره ويكون بعده عن المعقول بناء على ان ايقاع الشك  
في التسوية يتضمن تجويزها لان الشك تساوى الطرفين فليتهم  
(قوله وأما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين الخ) فيه بحث لانه ثبت بالاحاديث الصحاح ان النبي  
عليه السلام جعل الرؤيا الصالحة جزءاً من ستة وأربعين جزءاً من النبوة وعمل بها قبل الوحى ستة  
أشهر فكيف تكون خيالا باطلا اللهم الا ان يقال الباطل مطلقاً عند المعتزلة هو كون ما تخيله النائم ادراكاً  
بالبصر رؤية وما تخيله ادراكاً بالسمع سمعاً وهكذا وأما كون العلم الحاصل في النوم خيالا باطلا وكون  
النوم مضاداً للعلم قائماً هو بالنسبة الى عامة الخلق وأما عند الاصحاب فالظاهر ان الكل بالنسبة الى عامة  
الخلق يؤيده تعليلهم ذلك بعدم جريان العادة بخلق الادراك في الشخص وهو نائم لدلالته على جواز ذلك  
بطريق خرق العادة كسائر المعجزات والكرامات

[ قوله ولان النوم ضد الادراك الخ ] فيه شائبة مصادرة على المطلوب لان الظاهر ان الاعتراض  
على مضادة النوم للادراكات التى تتحقق في النائم فالجواب عنه بأنه لا ادراك فيه لان النوم يضاده مصادرة

بجاممه فلا تكون الرؤيا ادراكا حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل ( وقال الاستاذ أبو اسحاق ( انه ) أي المنام ( ادراك حق ) بلا شبهة ( اذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه ) في نومه ( من ابصار ) للمبصرات ( وسمع ) للمسموعات وذوق للمذوقات وغيرها من الادراكات ( وبين ما يجده اليقظان ) في يقظته من ادراكاته ( فلماذا التشكيك فيه ) أي فيما يجده النائم ( لجواز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة ) والقدح في الامور المعلومه حقيقة بالبدية ( ولم يخالف ) الاستاذ ( في كون النوم ضدّا ) للادراك ( لكنه زعم أن الادراك يقوم بجزء ) من أجزاء الانسان ( غير ما يقوم به النوم ) من أجزائه فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد ( وقال الحكماء المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك ) وذلك أن الحس المشترك يجمع المحسوسات الظاهرة فان الحواس الظاهرة اذا أخذت صور المحسوسات الخارجية وأدتها الى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة ثم ان القوة المتخيلة التي من شأنها تركيب الصور اذا ركبت صورة فرما انطبعت تلك الصورة في الحس المشترك وصارت مشاهدة على حسب مشاهدة الصور الخارجية فان الخارجية لم تكن مشاهدة لكونها صورة خارجية بل لكونها مرتسمة في الحس المشترك ومن طباع القوة

### ( عبد الحكيم )

( قوله المنام ) فنذكر الضمير بتأويل الرؤيا بالمنام  
[ قوله ادراك حق ] أي الاحساس بالحواس الظاهرة والشرائط التي ذكرت من انما هي للاحساس الذي في اليقظة وهو انما يقتضى وجود متعلقاتها في الرؤيا لافي الخارج  
( قوله وقال الحكماء الخ ) في الطبى شرح المشكاة قال المازني مذهب أهل السنة أن حقيقة الرؤيا خالق الله في المنام اعتقادات كخلقها في قلب اليقظان وهو سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ولا يمنعه نوم ولا يقظة ويخلق هذه الاعتقادات في اللازم على أمورياتها في ناني الحال كالغيم علما على المطر انتهى والمراد بالاعتقادات ما يعم المتخيلة والمتحركة ليشمل القولين المذكورين في المتن أعني كونه خيالا باطلا أو أراد لاحقا

[ قوله يجمع المحسوسات الخ ] فهو كخصوص الغيب فيه خمسة انهار  
[ قوله فان الحواس اذا أخذت صور الخ ] اذ ليس هذا علة للحكم السابق ولا تفسير الا أن يحمل على التعقيب المذكور

[ قوله وأدتها الى الحس الخ ] معنى التأدية حصول مثالها فيه

[ قوله صارت الخ ] لان المشاهدة بوجود الصورة في الحس المشترك كما في القطرة النازلة والشمعة الجواله

المتخيلة التصوير والتشبيح دائماً حتى لو خليت وطباعها لماقترت عن هذا الفعل أعنى رسم الصور في الحس المشترك الا أن هناك أمرين صارفين لها عن فعلها أحدهما توارد الصور من الخارج على الحس المشترك فانه اذا انتقش بهذه الصور لم يتسع لانتقاشه بالصور التي تركبها المتخيلة فيعوقها ذلك عن عملها لعدم التقابل وتأييدهما تسلط العقل أو الوهم عليها بالضبط عند ما يستعملانها فتعوق بذلك عن عملها واذا انتفى هذان الشاغلان أو أحدهما تفرغت لفعلها وظهر سلطانها في التصوير ولا شك أن الشخص اذا نام انقطع عن الحس المشترك توارد

[قوله صارفين لها عن فعلها] بوجود كل واحد منهما يضعف عملها على ما في الشفاء والوجدان لأن كلامها يبطل على ما فهم فأشكل عليه كلمة أو في قوله فاذا انتفى هذان الشاغلان أو أحدهما الخ وفي قول الشارح وظهر سلطانها اشارة الى ما قبلها

[قوله لم يتسع] من الومع بمعنى الطاقة لا من ضد الضيق على ما فهم فاعترض بان الصور الذهنية لا تمنع فيها وأجاب بما لا يجدى طائلاً وذلك لان القوى كلها خوادم لنفس واحدة فالنفس اذا حرز الحس المشترك الى الصور الخارجية واستعملها فيها لا يطبق ذلك لارتسام الصور الباطنة لعدم صرف النفس اليها اذ من شأن النفس انها اذا اشتغلت بأمر غفلت عن آخر وتفصيله في كتاب النفس من الشفاء [قوله عند ما يستعملانها] أي عند استعمال الوهم والمتخيلة لاحتياجها عند العقل والنوم الى تفصيل المعاني وتركيبها

[قوله فتعوق بذلك الخ] لعدم الفاعل

[قوله واذا انتفى هذان الشاغلان] كما في النوم وان الصور غير واردة عن الخارج والنفس مشغولة بدفع الكلال الذي حصلت بسبب الحركات الدنيوية والنفسانية في البقعة [قوله أو أحدهما] كما في المرض الذي يضعف البدن فالنفس مشغولة بدفعه كما في الخوف الشديد

(قوله لم يتسع لانتقاشه الخ) فان قلت قد مر انه لا تمنع في الصور الذهنية وانما هو في الصور الخارجية فكما جاز أن ينتقش النفس بالصور الكثيرة المضادة المتخالفة في المقدار الواردة عليه من الخارج فليجوز انتقاش الحس المشترك بالصور الخارجية وبما يرد عليه من القوة المتخيلة قلت هذا قياس للحس المشترك على النفس الناطقة والصور الحسية المرتسمة فيه على الصور العقلية والفرق ظاهر فالقياس باطل

(قوله واذا انتفى هذان الشاغلان أو أحدهما) سياق كلامه يدل على أن كلا من ذينك الأمرين صارف مستقل كما هو الظاهر فقوله أو أحدهما محل تأمل سواء كان الشاغلان عبارة عن العقل والوهم أو عن تسلط أحدهما وتوارد الصور من خارج

(قوله اذا نام انقطع عن الحس الخ) والظاهر أن يضم اليه وقد لا يتسلط العقل والوهم عليها بالضبط حيث لا فيرفع المانع بالسكينة

الصور من الخارج فيتسع لانتقاش الصور من الداخل اذا عرفت هذا فنقول ما يدركه النائم ويشاهده صور مرتسمة في الحس المشترك موجودة فيه ( ويكون ذلك ) أى وجد أنه في الحس المشترك وارتسامه فيه ( على وجهين \* الاول أن يرد ) ذلك المدرك ( عليه ) أى على الحس المشترك ( من النفس ) الناطقة ( وهى تأخذه من العقل الفعال فان جميع صور الكائنات ) من الازل الى الابد ( مرتسم فيه ) بل في جميع المبادئ العالية والملائكة السماوية ومن شأن النفس الناطقة أن تتصل بتلك المبادئ اتصالاً معنوياً روحانياً وتنتقش ببعض ما فيها مما كان أو سيكون أو هو كائن الا أن استغراقها في تدبير بدنها يعوقها عن ذلك فاذا حصل لها بالنوم أدنى فراغ فربما اتصلت بها فارتسم فيها ما يليق بها من أحوالها وأحوال من يقرب منها من الاهل والولد والاقليم والبلد حتى لو اهتمت بمصالح الناس رأيتها ولو كانت منجذبة المهمة الى العقولات لاحت لها أشياء منها ( ثم ) ان ذلك الامر الكلى المنتقش في النفس ( يلبسه ) ويكسوه ( الخيال ) أى القوة المتخيلة ( لما جبل ) الخيال ( عليه ) من المحكاة ( والانتقال ) من شئ الى آخر مشابه له بوجه ما ( و ) من ( التفصيل ) بين الاشياء المتصلة ( والتركيب ) بين الامور المتفصلة على وجوه مختلفة وانحاء شتى ( صوراً ) أى يلبسه صوراً جزئية ( اما قريبة ) من ذلك الامر الكلى ( أو بعيدة ) منه ( فيحتاج ) في معرفة ما ارتسمت في النفس على الوجه الكلى ( الى التعبير وهو أن يرجع المعبر ) رجوعاً ( فقريباً مجرداً له ) أى لما رآه

[ قوله مرتسم فيه ] أى حاصلة لها اما بالفعل بالبسيطة كما فى العقول كما مر أو بالارتسام كما فى

النفوس الفلكية

[ قوله فى جميع المبادئ العالية ] أى العقول على الوجه الكلى

[ قوله والملائكة السماوية ] أى النفوس الفلكية على الوجه الجزئى على رأي المشائين وعلى التوجيهين

عند الشيخ وقوله أدنى فراغ من استعمال القوى المدركة وانما قال أدنى لان الفراغ التام

يحصل بعد الموت

[ قوله من المحاكاة ] فى القاموس حكيت فلان اوحا كيته شابهته أى محاكات شئ لثى وجعله شبيهاً به

[ قوله يلبسه ويكسوه الخيال الخ ] ولما كان أكثر أمر الحس المشترك أن يرسم الصور فيه من الخارج

حكم الوهم عليها بذلك ويحتمل أن تكون الجزئيات المرتسمة في الحس المشترك حالة النوم منعكسة اليه

من النفوس الفلكية



النائم (عن تلك الصور) التي صورها المتخيلة (حتى يحصل) المعبر بهذا التجريد اما بمرتبة أو بمراتب علي حسب تصرف المتخيلة في التصوير والكسوة (ما أخذته النفس) من العقل الفعّال (فيكون هو الواقع) المطابق لما في نفس الامر (وقد لا يتصرف فيه) أي فيما أخذته النفس (الخيال فيؤديه كما هو بعينه) أي لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية والجزئية (فيقع) ما رآه النائم (من غير حاجة) في الرؤيا (الى التعبير) وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا فينتقل منه الى نظيره ومن ذلك النظر الى آخر وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة في تلك النظائر حتى ينسد على المعبر طريق الوصول اليه \* الوجه (الثاني أن يرد عليه) أي على الحس المشترك لا من النفس بل (اما من الخيال) الذي هو خزانة صور المحسوسات بالحواس الظاهرة (مما ارتسم فيه في اليتظة) فان القوة المتخيلة لما وجدت الحس المشترك خاليا صورت فيه بعض الصور الخيالية (ولذلك فان من دام فكره في شيء) وارتسمت صورته في الخيال (يراه في منامه) وقد تتركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها في الحس المشترك فتصير مشاهدة مع أن تلك الصورة لم تكن مرسمة في الخيال من الامور الخارجية وقد تفصل أيضاً بعض الصور المتأدية اليه من الخارج وترسمها هناك ولذلك قلنا يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل (واما مما يوجبه مرض كثوران خلط) من الاخلاط الاربعة (أو بخار) فان المرض اذا اثار خلطاً أو بخاراً أو تغير مزاج الروح الحامل للقوة

(قوله أي لا يكون الخ) هذا أخذته من المبادئ العالية اما أخذته من النفوس المنطبعة فلا يكون الفرق بالكلية والجزئية أيضاً لكن النفس حينئذ تكون آخذة لها بتوسط الخيال

[قوله خاليا] أي عن ورود الصور الخارجية

[قوله قلما يخلو النوم عن المنام] في الاساس رأى المنام كذا وفلان يرون له المنامات الخبيثة فبالمعنى الاول مستعمل في المتن وبالمعنى الثاني في الشرح

(قوله واما مما يوجبه الخ) عطف على قوله واما من الخيال وهذا ان هما السببان الاكثران وقد يكون من تأثيرات الاجرام السماوية فانها قد توقع بحسب مناسبتها ومناسبات نفوسها صوراً في التخيل بحسب الاستعدادات ليست عن تمثيل شيء من عالم الغيب كذا في الشفاء

(قوله وقد يتصرف فيه تصرفاً كثيراً) وبهذا السبب لاعتماد على رؤيا الكاذبين والشعراء لتعود متخيلتهما بالانتقالات الكاذبة الباطلة

(قوله والصفراوي يرى الخ) طبيعة الصفراء حارة يابسة وطبيعة السوداء باردة يابسة فظهر وجه المناسبة

المتخيلة تغيرت أفعالها بحسب تلك التغيرات (ولذلك فإن الدموي يري في حلمه الاشياء الحمر والصفراوى) يري (النيران والاشعة والسوداوى) يري (الجبال والادخنة والبلغمي) يري (المياه والالوان البيض) وبالجملة فالمتخيلة تحاكي كل خلط أو بخار بما يناسبه (وهذا) الوارد على الجنس المشترك (بقسميه) الواردين عليه من الخيال أو مما يوجبه مرض أو غلبة خلط (من قبيل أضغاث الاحلام لا يقع هو ولا تعبيره) بل لا تعبیر له (فروع للمعزلة) متفرعة على القدرة والعجز (الاول اختلفوا فيمن يتمكن من حمل مائة من فقط ولا يتمكن من حمل مائة أخرى معها) أى مع المائة الاولى (قيل) هو (عاجز عن حملها) أى عن حمل المائة الاخرى هذا هو الموافق لكلام الآمدى وان كان الموجود في أكثر النسخ حملها (وقيل) هو (لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة) بالنسبة الى الاخرى فلا يقال هو عاجز عن حمل المائة الاخرى ولا هو قادر عليها (وقيل) هو (قادر على حمل احدهما) أى احدي المائتين (من غير تعيين) وغير قادر على احدهما من غير تعيين أى هو قادر على حمل

(قوله أو غلبة خلط) أى من حيث الكم من غير أن يكون هناك مرض يوجب توازنه فان الغلبة أيضاً موجبة لحاكة المستحيلة الخلط الغالب بما يناسبه  
(قوله أضغاث الاحلام) والاحلام جمع حلم بالضم ما يراه النائم في نومه والضغث الخلط أى من اخلاط الاحلام ليس لها تأويل

(قوله هذا هو الموافق) وهو محل الخلاف بينهم اذ لاخلاف في عدم القدرة على حمل مجموعهما [قوله وقيل هو قادر على حمل الخ] فيه أن الكلام في حمل المائة الاخرى بشرط الانضمام مع المائة التي يتمكن من حملها حتى يقال انه قادر على حمل مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حمل مائة غير معينة منها وقوله أى هو قادر لم يظهر لي فائدة هذا التفسير

(قوله وما يوجبه مرض أو غلبة خلط) ان قلت كلامه السابق يدل على ان ثوران الخلط الذي هو عين غلبته يوجبه مرض فما يوجبه غلبة خلط هو بعينه ما يوجبه مرض فلفظ أو ههنا ليس في محله قلت فليكن بمعنى الواو والتخيير في التعبير ومثله كثير في المفتاح أو يراد بما يوجبه مرض ما يوجبه بواسطة اثاره بخار لا خلط من الاخلاط الاربعة التي هي السوداء والصفراء والدم والبلغم بقرينة المقابلة  
(قوله أضغاث الاحلام) الاحلام جمع حلم بالضم وهو ما يراه النائم وأضغاثها تخاليطها جمع ضغث وأصله ما جمع من أخلاط النبات وحزم فاستعير للرؤيا الكاذبة وانما جمعوا للمبالغة في وصف الحلم بالبطلان كقولهم فلان يركب الخيل أو لتضمنه أشياء مختلفة  
(قوله وقيل هو لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة) هذا بناء على ان العجز صفة وجودية أو عدم ملكة

مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حمل مائة منها غير معينة أيضاً (والكل) أى جميع هذه الأموال الثلاثة (مناقض لأصلهم) ومذهبهم (في) وجوب (تعلق القدرة بجميع المقدورات) فإن المائة الأخرى معينة كانت أو غير معينة من جنس مقدورات العبد فالقول بأنه عاجز عنها أو غير قادر عليها يناقض ذلك الأصل (فإن قيل مذهبنا) ما ذكرتم لسن لا مطلقاً بل بشرط وهو (أن لا تتعلق) القدرة الواحدة (في وقت) واحد (في محل) واحد (من جنس) واحد (بأكثر من) مقدور (واحد) ولو كانت القدرة على حمل مائة قدرة على حمل مائة أخرى لكان ذلك مخالفاً لأصلنا المشروط بما ذكرنا (قلنا) في الرد عليهم (المحل) فيما نحن فيه هو (المحمول) المتحرك (وهو مختلف) يعنى أن المقدور ههنا هو الحركة وحملها المائتان فهو متعدد لا واحد فلا يكون تعلق القدرة بمحركتهما مخالفاً لذلك الشرط فإن قالوا المحل وإن كان مختلفاً إلا أنه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازى الاعتمادات في إحدى المائتين فهو لا يقدر على حمل الجميع إلا بزيادة

(قوله في وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات) متخالفة أو متناهية أو متضادة

(قوله بشرط وهو أن لا يتعلق الخ) فإنه يستلزم اجتماع المائتين

(قوله فهو لا يقدر على حمل الجميع) أى على حمل المائة الأخرى مع الضمها بالاولى فإن الكلام

فيه وإذا لم يكن ذلك مقدوراً فلا تناقض لذلك الأصل

(قوله يناقض ذلك) فإن قلت حمل المائة الأخرى مقدور بشرط عدم انضمامها إلى المائة الأولى وهذا

القدر يكفي في إطراد ذلك الأصل قلت كلامهم في المائة الأخرى ولو منضمّة إلى الأولى لافي مجموع

المائتين واعتبار انضمامها إليها لا يخرجها من كون حملها من جنس مقدورات العبد

(قوله قلنا في الرد عليهم الخ) وأيضاً ينتقض ذلك الذي ذكر بالقدرة على حمل أجزاء المائة فإن القادر

على حمل المائة قادر على حمل عشرة وعشرة أخرى ضرورة فلو تم ما ذكر لدل على انتفاء تعلق القدرة

بكل من العشريتين مثلاً اللهم إلا أن يقال الشرط المذكور شرط وجوب التعلق لأجوازه تأمل

(قوله فإن قالوا المحل وإن كان مختلفاً الخ) لا يخفى أن أصلهم إذا كان وجوب تعلق القدرة بمقدورين

من جنس واحد في محلين مختلفين لم ينفع هذا القول إلا أن يبنى على مذهب وجوب تعلق القدرة

بالمقدورات من جنس واحد في محال متعددة لا مطلقاً بل إذا وجد ما يوازى اعتمادات متعلق بالمقدور فيما

له اعتماد وحيلته لم يستقم قوله في الجواب وإن قلتم أنه الخ لأن مجرد كون المقدورين من جنس واحد

في محلين مختلفين لا يكفي في وجوب التعلق على هذا التوجيه والظاهر أن ما ذكره ههنا يثبت الفرع

الثالث فإن للمائتين المتلاصقتين محال مجتمعة لا يكفي في حملها قدرة واحدة لكن يتوجه عليه بعد تسليم

في القدرة موازية لاعتمادات المائة الاخرى حتى لو خلق له ذلك الزائد لكان قادراً على رفع الجميع قلنا هذا وان تخيل في المائتين المتلاصقتين فاقولون في مائة أخرى منفصلة عن المائة المحمولة فان قلتم انه ممكن من حملها مع حمل الاولى مع انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي اعتمادات الاولى فهلا يجوزون ذلك في المائتين المتصلتين وان قلتم انه لا يمكن من حملها بالقدرة التي تمكن بها من حمل المحمولة فقد ناقضتم اصلكم لا محالة لان المقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين \* الفرع (الثاني شخصان يقدر كل منهما (على حمل مائة من اذا اجتمعا عليه) أي على حمل المائة وحملها معا فقد اختلفت المعزلة ههنا (فمنهم من قال) وهو أكثرهم (حملها واقع بقدرة كل واحد واحد) فكل منهما يفعل في كل جزء من أجزاء المائة حال الاجتماع ما كان يفعله حال الانفراد (ويلزمه اجتماع قادرين) مستقلين (على مقدور واحد) فيستغنى بكل منهما عن الآخر (وربما التزم) هذا القائل جواز اجتماعهما وان كان مستبعداً جداً بل مستحيلاً (ومنهم من قال) وهو عباد الضيمري

(قوله اصلكم) من وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات المشروطة بذلك الشرط

[قوله فمنهم من قال الخ] فيه انهم لم يقولوا بوقوعه بمجموع القدرتين بان يكون كل واحد منهما في صورة الاجتماع مؤثراً تاماً لان حمل المجموع انما يحمله الآخر فاذا اجتمعتا على جزء لا يتجزى فاما ان يقال ليس لشيء منها تأثير فيه مع المجموع وهو ظاهر البطلان لان المجموع ليس سوي القدرتين أو يقال بتوزيع التأثير فيه فيلزم انقسام الجزء

[قوله وربما التزم الخ] بالفرق بين الموجبتين والقدرتين فان القدرة تابعة للإرادة فيجوز أن يريد ايقاع مقدور واحد بالاتفاق وان كان كل واحد منهما كافياً في ابقائه القدرة الواحدة الخ يعني ان الحركات الواقعة في الحال بطريق التوليد صادرة عن قدرة واحدة اذ لا دليل على اثبات أكثر منها والحركات الواقعة في الحال المتلاصقة صادرة من قدرة مساوية بعدد الاجزاء التي لا يتجزى ولا يجوز أن يقع من قدرة واحدة

ابتناؤه على التوليد نقل الكلام الى حمل اجزاء المائة المجتمعة والاظهر في التقرير ههنا ما ذكره الابهري حيث قال ولو انفصلوا عن هذا قائلين بان الحركة القائمة بالمائتين المتصلتين محلها واحد لما أمكنهم الانفصال في المائتين المنفصلتين تأمل

[قوله فمنهم من قال الخ] الحق أن يقال ان الحمل واقع بمجموع القدرتين من حيث هو مجموع وكل من الشخصين لا يستقل بالحمل على الوجه الذي وقع واجتماعهما غاية الامر ان كلا منهما يستقل بحمله في الجملة كما سيجيء مثله في مباحث التوليد من الالهيات لكن لم يقل به المعزلة فلذا ورد عليهم الرد

والكمي (هذا حامل للبعض) بحيث لا يشاركه فيه صاحبه (وذاك) حامل (للبعض) الآخر كذلك فلا يثبت لهما ففلان في جزء واحد من المائة المحمولة (ولا يخفى ما فيه من التحكم) اذ لا بد أن يكون فعل كل منهما في بعض معين في نفس الامر ولا سبيل الى ذلك (فان نسبة كل جزء) من أجزاء المائة المذكورة (الى كل واحد) من القادرين (على السوية) فلا يتمين شيء منها لفعل أحدهما \* الفرع (الثالث) وهو مبني على تأثير القدرة الحادثة والتوليد أيضاً (قالوا القدرة الواحدة قد تولد في محال متفرقة حركات) متعددة (الى جهات مختلفة) فيجوز أن يحرك الشخص بقدرة واحدة جزءاً الى جهة وجزءاً آخر الى جهة أخرى وجزءاً ثالثاً الى جهة ثالثة وهكذا بأن يضرب مثلاً يده دفعة فتتفرق في تلك الجهات (واما في محال مجمعة) كأجزاء متلاصقة (فلا) يجوز أن تولد القدرة الواحدة فيها حركات متعددة بأن تحرك معاً الى جهة واحدة (بل يجتمع على عشرة أجزاء مجمعة) متلاصقة (عشرة أجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزء) من تلك العشرة المجمعة (غير القدرة على تحريك) الجزء (الآخر) فيكون هناك عشر قدر بأزاء عشرة أجزاء وبالجملية يجب أن يكون عدد القدرة القائمة بالقادر على التحريك مساوياً لعدد الاجزاء المجمعة (والا) أي وان لم تكن القدرة على تحريك جزء غير القدرة على تحريك الجزء الآخر بل جاز أن يكون القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك جزئين (لكن) أي تلك القدرة وذكرها بتأويل الممكن (قدرة على تحريك الاجزاء بالغة ما بلغت) اذ ليس عدد أولى من عدد فيلزم أن تقدر البقية على تحريك الجبل وهو باطل بالضرورة وقد عرفت بطلان عدم الاولوية قال الآمدي هذا الفرع مما اتفق عليه القائلون بالتوليد

[قوله مختلفة] قيد اتفقي فان الاجزاء المتفرقة بعد الضرب تحرك كل منها الى جهة من الجهات

الاعتبارية وكذا وحدة الجهة المتلاصقة فان تحركهما لثلاصقتهما يكون الى جهة واحدة (قوله قال الآمدي الخ) يعني أن كل واحد من الاجزاء واقعة بطريق التوليد بتوسط فعل واحد مباشر في صورتين وهو كضرب اليد مثلاً فالقول بوقوعها في حال التفرق بقدرة واحدة وامتساعها حال الاجتماع تحكّم والفرق الذي ذكره من لزوم قدرة البقية على تحريك الجبل باطل لا تناسق على مقدمة باطلة

[قوله الى جهات مختلفة] قيل انما خص الجهات المختلفة بالذكر لان صدور الحركات الى جهات مختلفة

من القدرة الواحدة أبعد من صدورهما الى جهة واحدة لانها أثر واحد فنبه على تجويزهم ذلك بطريق الاولى وقيل بل لانهم لا يجوزون توليد القدرة الواحدة حركات المحال المتفرقة الى جهة واحدة

وهو من قبيل تحكمتهم الباردة ودعاويهم الجامدة فإنه اذا قيل لهم لم كانت القدرة الواحدة تحرك الاجزاء المتفرقة وتوجب في كل واحد منها حركة ويمتنع عليها ذلك عند انضمام الاجزاء مع أنه لم يحدث بالانضمام ثقل ولا زيادة في الاجزاء بل لا فارق هناك سوى الاجتماع والافتراق لم يجدوا الى الفرق سبيلا ولذلك قال أبو هاشم وغيره من فضلاء المعتزلة لا ندري لذلك سببا غير أنا وجدنا أن ما يسهل علينا تحريكه عند الافتراق يعسر علينا عند ذلك الاجتماع وهذا الذي قالوه وان كان حقا الا أنه لا يدل على وجوب اجتماع قدر موازية لأعداد الاجزاء المتلاصقة ولا على أن يكون هناك حركات بمدد الاجزاء لجواز أن يقال يجري عادته تعالى بمخلق القدرة على التحريك حال الافتراق دون الاجتماع وأن يقال أيضاً جاز التحريك في المجتمعة على وجود قدرة أخرى منضمة الى الاولى من غير أن يكون عدد القدر بمدد الاجزاء ولا يحيص لهم عن ذلك وأما الجبائي فإنه قال انضمام الاجزاء مانع من التحريك الاتري نأجد القادر على المشي يمتنع عليه المشي بالربط والتقييد وليس ذلك الا بسبب انضمام

(قوله ما يسهل علينا) بحيث لا يقع بقرينة قوله بمخلق التحريك حال التفرق دون الاجتماع وفيه بحث لان الغرض في بعض الصور مسلم والمستدل معترف بعدم خلق القدرة لكن الكلام فيما اذا وقعت التحريك حال الافتراق والاجتماع بطريق التوليد من فعل واحد مباشر في حال الافتراق واقع بقدرة واحدة وفي حال الاجتماع بقدرة متعددة وبهذا ظهر بطلان الفرق بما ذكره الجبائي من ان الاجتماع مانع التحريك وان ما ذكره ليس من تمة الفرع الثالث اذ معناه انه بعد وقوع حركة الاجزاء في الجالين بل هو بقدرة واحدة أو بقدرة متعددة بل هو فرع بانفرادها وان جعل الآمدي من تمة قدرة وصدر المصنف فان نظره أدق

( قوله من غير أن يكون الخ ) وما ذكرته من أنه ليس بمدد أولى من عدد فباطل

[قوله وهو من قبيل تحكمتهم الباردة] وفيه أيضاً مناقضة أصلهم من وجوب تعاقب القدرة الواحدة الحادثة بجميع أجناس مقدورات المخلوق (قوله لم يجدوا الى الفرق سبيلا) فان قلت لهم أن يقولوا توليد القدرة ابتداء أقوى منه بواسطة أو أكثر وفي صورة الاجتماع التحريك للجزء الذي تمسه اليد بلا واسطة ولما بعده بواسطة أو أكثر قلت يمكن أن تمس اليد جميع الاجزاء في صورة الاجتماع كما اذا فرضنا سطحاً جوهرياً مركباً من الجواهر الفردة ويوضع على الكف ويرفع وان لا يمس في صورة التفرق الا بعض الاجزاء وهو ظاهر فلا يجدى الفرق المذكور في جميع المواضع

أجزاء التقيد الى رجليه وهو مبني على أصله في جواز منع التقادر وقد بان بطلانه وان سلمنا صحة المنع فلا نسلم صحة التعليل بانضمام أجزاء التقيد الى رجليه بل جاز أن يكون المنع لمعنى مختص بصورة التقيد ولا وجود له فيما نحن فيه من الاجزاء المجتمعة وكيف لا والفرق واقع بينهما من جهة أن مانع التقيد لا يزول وان تضاعفت القدرة بخلاف الاجزاء المجتمعة فانه قال بزوال المانع بتقدير ان يوجد قدر موازية لعدد الاجزاء المنضمة ومما نقلناه تبين أن كلام الجبائي من تمة الفرع الثالث كما هو المناسب لكن الموجود في أكثر نسخ الكتاب هكذا (الرابع) أي من الفروع (قال الجبائي الاجتماع يمنع التحريك كالقيد) فانه مانع عن المشي لمن هو قادر عليه (وهو) أي كون التقيد مانعاً عن الفعل (فرع أن المعلوم مقدور) حتى يتصور كون التقادر على فعل ممنوعاً منه اذ لا مجال للمنع بالتقياس الى الفعل الموجود لكننا بينا بطلان كون المعلوم مقدوراً بما ثبت من وجوب كون القدرة مع الفعل لا قبله (وبه) أي يكون الاجتماع مانعاً عن التحريك (منع) الجبائي (كون التقادر على حمل مائة من قادراً على حمل المائة الاخرى) معها وحكم بأنه ليس قادراً على حملها وفيه بحث لان كون الاجتماع مانعاً من الفعل يقتضي كون ذلك التقادر قادراً على حمل الاخرى ممنوعاً منه لا كونه غير قادر عليه (المقصد الحادي عشر) أي من مقاصد هذا النوع وكأنه سهو من الناسخ فان هذا المبحث من فروع الممتزلة لا من مقاصد النوع الرابع فان جعل كلام الجبائي من تمة الفرع الثالث كما فعله بعضهم في شرح هذا الكتاب كان هذا فرماً رابعاً وان جعل فرماً على

( قوله من جواز منع التقادر ) يعنى ان الممنوع قادر

( قوله ومما نقلناه الخ ) قد عرفت خال ما نقله وان جعله فرعاً رابعاً أولى

( قوله كما فعله بعضهم ) بان اسقط لفظ الرابع

(قوله ومما نقلناه تبين أن كلام الجبائي الخ) سياق الكلام يدل على أن الجبائي يقول بوجود القدرة على تحريك الاجزاء المجتمعة وتختلف التحريك عنها لمانع الاجتماع وغيره لا يقول بوجود القدرة بملاحظة هذا التفصيل يصح جعل كلام الجبائي فرعاً رابعاً الا أن الشارح نظر الى أن الفرع الثالث المذكور في المتن توليد القدرة الواحدة في محال متفرقة حركات متعددة الى جهات وعدم توليدها في محال مجتمعة فاندرج فيه مذهب الجبائي غاية في الباب انهم بعد ما اتفقوا على عدم التوليد ههنا فالجبائي على تحقق القدرة على التحريك وتخلفه لمانع والباقيون على انتفاء القدرة عليه يشعر بما ذكرته قول الشارح من تمة الفرع الثالث

حدة كان هذا فرعاً خامساً وأما جملة مقصداً حادى عشر فلا وجه له (القدرة المحركة بمنة ويسرة هل تقدر) وتقوي (على التصعيد) والرفع الى جهة الفوق (منهم من جوزه ومنهم من منعه للفرق بين الدرجة والرفع ضرورة) فان كل عاقل يجد تفاوتاً بينهما ويعلم ان رفع شئ أشق وأقوي من تحريكه درجة (وعليه) أى على المنع (البهشية) أى الطائفة التابعة لرأى أبى هاشم (وأوجبوا) للتصعيد والرفع (زيادة قدرة واحدة) على القدرة المحركة بمنة ويسرة (ولا يخفى ما فيه من التحكم) اذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة الواحدة لجواز الاحتياج الى ما يزيد عليها \* المقصد الثانى عشر \* بل الحادى عشر لما عرفت (القدرة مغايرة للمزاج من وجهين \* الاول المزاج وأثره من جنس الكيفيات المحسوسة) بالقوة الالامية وذلك لان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة وهي بالحقيقة من جنسها الا أنها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها فيكون أثرها وحكمها من جنس أحكام هذه الكيفيات الا أنه يكون أضعف من أحكامها ولا شك أن أحكام هذه الاربع وآثارها من جنسها أيضاً فالمزاج وأثره من جنس الكيفيات للموسسة (دون القدرة) فانها ليست مدركة باللمس وليس أثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس

(قوله بقدرة واحدة) أى بقدرة متعلقة بكل ذلك المحل من حيث هو ولا يحتاج الى قدرة متعددة بحسب الاجزاء على ما قال جمهورهم كما مر وعلى هذا اندفع التحكم الذى ذكره الشارح (قوله كيفية متوسطة) اما حاصلة عن تلك الكيفيات المنكسرة أو فائضة على المركب بعد انكسارها على اختلاف بين اطباء والطبيين

(قوله وهي في الحقيقة من جنسها) وان كان في الظاهر مخالفة لها من حيث ان الكيفيات الاربع تؤثر بالملاقاة بظاهر البدن بخلاف المزاج فانه يؤثر بالملاقاة بالباطن (قوله دون القدرة الخ) اشارة الى الكبرى فهو استدلال بالشكل الثانى بوجهين الاول ان المزاج من جنس الكيفيات الاربع ولا شئ من القدرة كذلك فلا شئ من المزاج بقدرة فلا شئ من القدرة بمزاج

(قوله لان المزاج كيفية متوسطة) كون المزاج عبارة عن الكيفية المتوسطة انما هو مذهب اطباء وأما عند الحكماء فكيفية أخرى حادثة عند الانكسار التام

(قوله فليست القدرة نفس المزاج) قد يقال يجوز أن يكون لمتبوع واحد باعتبارات مختلفة توابع متبوعة فتغاير التوابع لا يستلزم هدم المتبوع وهذا انما يرد اذا جعل دليل التعدد اختلاف الآثار وأما اذا جعل كون أحدهما معلوماً دون الآخر وجعل اختلاف الآثار مؤيداً له فلا وقد يستدل على



المزاج بل هي كيفية تابعة له (الثاني المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللغوب) فان من أصابه لغوب واعياء يصدر عنه أفعاله بقدرة واختياره ومزاجه يمانع قدرته في تلك الافعال والشيء لا يمانع نفسه فالقدرة غير المزاج (المقصد الثالث عشر) بل الثاني عشر قال الامام الرازي لفظ القوة وضع أولاً للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه به أن يصدر عنه أفعال شاقة من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود عن الناس ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدأ ولازماً أما المبدأ فهو القدرة أعني كون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل وأما اللازم فهو أن لا ينفع عن الشيء بسهولة وذلك لان مزاوالت تحريكات الشاقة اذا انفعل عنها صده ذلك عن اتمام فعله فلا جرم صار اللا انفعال دليلاً على الشدة ثم انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو لقدرة والى ذلك اللازم وهو اللا انفعال ثم أن للقدرة وصفاً هو كالجنس لها أعني الصفة المؤثرة

( قوله المبدأ وهو القدرة ) كونها مبدأ باعتبار ان القوة بذلك المعنى هي القدرة الشديدة فكانت القدرة مع وصف الشدة

( قوله أعني الصفة المؤثرة ) فان أريد بالصفة ما يعم الجوهر والعرض كان شاملاً للطبيعة والصور النوعية كاسم وان خص بالعرض فلا

التعدد بان المزاج يوجد في المعادن والنباتات ولا قدرة فيهما فقد ثبت تغيرهما وفيه ان هذا لا يدل على مغايرة المزاج الحيواني للقدرة الموجودة في الحيوان وهو المقصود

( قوله قد يمانع القدرة كما عند اللغوب ) فان قلت المانع هو الثقل قلت بل المزاج يمانعها باعتبار الثقل والكلال العارض له وقد يقال المتمسك في تحقّق القدرة فيمن أصابه الاعياء هو الوجدان فليتمسك به في المغايرة من أول الامر وفيه نظر لانه يتوقف على كون المزاج مدرّكاً بالوجدان

( قوله أن يصدر الخ ) المراد من الباء السببية القريبة التي يتبادر منها فلا يصدق التعريف على مبدأ هذا المعنى أعني القدرة المطلقة

[ قوله أما المبدأ فهو القدرة أعني كون الحيوان الخ ] قال رحمه الله تعالى القدرة بهذا المعنى مبدأ لجميع الافعال الاختيارية ولا تختص بمبدئيه بمعنى يمكن به صدور الافعال الشاقة قطعاً وليس مراده الاختصاص أيضاً بل بيان مبدئيتها ثم قل والحاصل أن القوة هي القدرة الكاملة ومبدؤها أصل القدرة هذا وفي تفسير القدرة بالكون المذكور مسامحة لانه اعتباري بخلافها فللاراد صفة بها الكون

( قوله فلا جرم صار الانفعال دليلاً على الشدة ) لا يخفى أن وجود اللازم من حيث هو لازم لا يدل على وجود الملزوم الا أن يثبت المساواة بينهما ولم يصرح بها ههنا فالاقرب أن يقال الضعف يلزمه الانفعال فعدم الانفعال يدل على الشدة والقوة

( قوله أعني الصفة المؤثرة ) لو بدل الصفة بالامر ل يظهر تناوله للصورة الجوهرية المؤثرة لكان أولى

في الغير ولها لازم هو الامكان لان القادر لما صح منه أن يفعل وصح منه أن لا يفعل  
كان امكان الفعل لازماً للقدرته فنقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وذلك اللازم فيقولون  
للأبيض انه أسود بالقوة أي يمكن أن يصير أسود وسموا الحصول والوجود فعلاً وان كان  
في الحقيقة انفعالاً بناء على أن المعنى الذي وضع له لفظ القوة أولاً كان متعلقاً بالفعل فلما  
سموا ههنا الامكان قوة سمو الامر الذي تعلق به الامكان وهو الوجود والحصول فعلاً  
والمهندسون يعملون مربع الخط قوة له كأنه أمر ممكن في ذلك الخط خصوصاً اذا اعتقد  
ما ذهب اليه بعضهم من أن حدوث المربع بحركة ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا وتر القائمة  
قوى على ضلعها أي مربعه يساوي مربعيهما واذا انتقش هذه المعاني على صحيفة خاطرك

( حسن جاي )

(قوله ولها لازم هو الامكان) بين الامام العلاقة بين القوة والامكان المطلق والذي يطلق عليه القوة  
هو الامكان المقارن للعدم فلا تقرب وسيشير اليه المصنف

(قوله بناء على أن المعنى الذي الخ) حاصل ما ذكره انه شبه الحصول والوجود بالفعل في كونه متعلقاً  
للقوة وان كانت القوة في الموضعين بمعنيين

[ قوله والمهندسون يعملون الخ ] قال في المباحث المشرقية ثم ان المهندسين لما وجدوا بغض الخطوط  
من شأنه أن يكون ضلعاً لمربع وبعضها ليس بممكناً له ذلك جعلوا ذلك المربع قوة لذلك الخط كأنه أمر  
ممكن في ذلك الخط وخصوصاً لما اعتقد بعضهم أن حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع على مثل نفسه  
ثم قال فاذا عرفت القوة عرفت القوى وعرفت ان غير القوى اما الضعيف واما العاجز واما سهل الانفعال  
واما الضروري واما غير المؤثر واما أن لا يكون المقدار الخطي ضلعاً لمقدار سطحي مفروض فقد ظهر من  
كلامه مقابل كل معنى من معاني القوة وانه مشتق من القوة القوي على جميع المعاني

(قوله خصوصاً اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم الخ) قال رحمه الله تعالى هذا الاعتقاد ضعيف لان  
السطح لا يحصل من الخط كما ان الخط لا يحصل من النقطة وكما ان الجسم لا يحصل من السطح بل هي  
امراض لها ولا يتقدم العرض بالوجود على محله القائم هو به نعم يتوهم حركة الخط على مثله تجسيم  
المربع وأما أن حدوثه فيها فكلا

[ قوله ولذلك قالوا وتر القائمة قوى على ضلعها أي مربعه يساوي مربعيهما ] أي ولان المهندسين  
يعملون مربع الخط قوة له قالوا وتر القائمة قوى على ضلعها أي على مربع ضلعها وأرادوا ان مربعه  
يساوي مربعيهما والتقرب أن مجموع مربعيهما حينئذ يكون قوة للوتر فيندرج في قولهم مربع الخط قوة  
له وهذا الكلام يستدعي نوع توضيح فنقول وتر القائمة هو الخط الواصل بين ضلعها والمربع قد يطلق  
على العدد الحاصل من ضرب عدد في نفسه مثلاً اذا ضرب عشرة في نفسها حصل مائة فالمائة مربع

فلنرجع الى ما في الكتاب فنقول ( القوة تقال للقدرة والمراد هنا جنسها ) أي المقصود في المقصد بيان القوة التي هي جنس القدرة ( وهو ) كما قاله ابن سينا ( مبدأ الغير في آخر من حيث هو آخر وقولنا من حيث هو آخر ليدخل فيه ) أي في هذا الحد ( المعالج لنفسه فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب ) عامل بمقتضاها ( ويتأثر من حيث هو جسم يفعل عما يلاقه من الدواء وهذا مبني على ما يتبادر الى الاوهام من أن الانسان هو هذا الجسم والتحقيق أن المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج المتأثر

( قوله القوة تقال للقدرة الخ ) فهذه المناسبة أورد بيان معاني القوة في بحث القدرة ( قوله يعني ان المقصود الخ ) بخلاف المعاني الأخر فان بيانها موكول في المقاصد الأخر وذكرها ههنا استطرادى لبيان اطلاقات القوة فان بيان الامكان قدم في الامور العامة والقدرة قد مر في المقاصد السابقة والانفعال سيجيء في الكيفيات الاستعدادية ( قوله هو النفس الناطقة ) وان كان باعتبار تعلقه بالبدن اذ لا بد في العلاج من استعمال الاعضاء

العشرة والعشرة جذر المائة وقد يطلق على سطح يحيط به أربعة اضلاع متساوية وهو المراد ههنا كما هو الظاهر ومساواة مربع الوتر بمربع الضلعين يستقيم على كلا المعنيين فلنتصور على المعنى الاول ليتضح على المعنى الثاني أيضاً فنقول اذا فرضنا كلا من ضلعي القائمة عشرة أجزاء متساوية فربيع كل ضلع مائة منها لانها الحاصلة من ضرب عشرة في نفسها ومربع الوتر يساوي مربع مجموع الضلعين أعني المائتين فالوتر جذر مائتين وانه فوق أربعة عشر جزءاً وأقل من خمسة عشر وذلك لان الحاصل من ضرب أربعة عشر في نفسها مائة وستة وتسعون من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلا بد أن يكون جذر المائتين فيما بينهما واذا تخيلت هذا تخيلات المساواة على المعنى الثاني أيضاً قليلاً

[قوله مبدأ التغير في آخر الخ] قال الشارح في حواشي التجريد القوة بحسب الاسطلاح يتناول القوة الفعلية والانفعالية أعني التي تهيأ محلها نحو الفعل أو الانفعال فلذلك أخذوا في تعريفها التغير الشامل للفعل والانفعال وقال أيضاً فان قلت هل يطلق القوة المؤثرة على القوة الانفعالية قلت صرح بذلك بعضهم وادعي أنهم أرادوا بالتأثير ههنا اتغير مطلقاً سواء كان تأثيراً أو تأثراً ثم قال بعد نقل قول الكاتب القوة بمعنى الصفة المؤثرة صرفها الشيخ بأنها مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وهذا الكلام منه يؤيد اطلاق التأثير على المعنى المتناول للتأثير والقبول كما مر فقد ظهر لك من سياق كلامه أنه حمل التغير في تعريف الشيخ على المعنى الشامل للتأثير والتأثر وجعل التعريف شاملاً للقوة الفعلية والانفعالية وفيه بحث لان التغير بحسب مفهومه وان كان أعم إلا أن اعتبار كون ذلك التغير في آخر يدل على تخصيص التعريف بالقوة الفعلية لان المتبادر هو المغايرة بين محل المبدأ ومحل التغير ولو بالاعتبار كما لا يخفى اللهم إلا أن يقال الآخرة معتبرة بالنسبة الى الفاعل مطلقاً لخاصة التعريف انها مبدأ التغير من شيء في آخر ( قوله والتحقيق ان المعالج الخ ) قيل المعالجة هي الطلب العملي فهي لا تختص بالنفس لانها لا يكون

هو البدن وهما متغايران بالذات فالاولى أن يمثل بمعالجة الانسان نفسه في ازالة الاخلاق الرديئة التي هي امراض نفسانية وانما كان هذا القيد موجبا لمعوم الحدود ودخول ما كان خارجا عنه لان المتبادر من لفظ الآخر هو المتغاير بالذات فلما قيد بالحقيقة علم أن التغاير بالاعتبار كاف والقوة بهذا المعنى تنقسم الى اقسام أربعة لان المصادر من القوة اما فعل واحد أو أفعال مختلفة وعلى التقديرين اما أن يكون لها شعور بما يصدر عنها أولا فلاول النفس الفلسفية والثاني الطبيعة المنصيرية وما في معناها والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وقد مرت الاشارة اليها قال الامام الرازي بعض هذه الاقسام صور جوهرية وبعضها صور اعراض فلا تكون القوة مقولة عليها قول الجندس بل قول العرض العام لامتناع اشتراك الجواهر والاعراض في وصف جنسى (وتقال) القوة (للامكان المقابل للفعل لانه) أي هذا الامكان (سبب للقدرة عليه)

(قوله هو البدن) لانه من حيث كونه متعلق النفس اذ لا بد من الحياة حين العلاج (قوله وانما كان الخ) دفع لما يترأى من انه مخالف لما تقرر من أن القيد في الاثبات للاخراج وحاصل الدفع انه فيما اذا كان القيد تخصيصاً للاثبات السابق اما اذا كان تفسيراً له من معنى الى معنى فهو التعميم [قوله في وصف جنسى] والالم تكن المقولات العشرة أجناساً عالية

الآلات بدنية نعم يمكن ادعاء اختصاص الطب العملى بالنفس وان كان حصوله لها بمعاونة الآلات البدنية فلعلاج بكسر اللام ليس في التحقيق الا المجموع وأما المعالج بالفتح فيحتمل ان يكون هو المجموع أيضاً لان النفس لما جاز تأثرها عما ارتسم في قواها بان ينتقش بكليات تلك الجزئيات المرتسمة في القوى ويحصل لها بواسطة تلك الانتقاش اعراض نفسانية كالغضب ونحوه جاز أن يتأثر أيضاً من الاحوال البدنية العارضة للقوى من الصحة والمرض والجواب ان آلات الفعل لا يسند اليها الفعل حقيقة وانما يسند الي الفاعل (قوله وانما كان هذا القيد موجبا الخ) اشارة الى جواب ما يقال المعقول كون القيد في الاثبات موجبا لخصوص الحد وخروج ما كان داخلاً قبله فكيف انعكس الأمر ههنا وحاصل الجواب ان المذكور ههنا ليس ليس بقيد لما قبله من التحقيق بل ازالة للقيد المتوهم منه وهو وجوب المغايرة الذاتية لسكن في دلالة قيد الحقيعية على كفاية التغاير الاعتبارى نوع مناقشة يدفع بلزوم استدراكها اذا لم يحمل عليه فتأمل (قوله فالأول النفس الفلسفية) قال الشارح في حواشي التجريد انحصار القوة الشاعرة التي تكون مبدءاً لفعل واحد في النفس الفلسفية مما لا دليل عليه وكذا الحال في سائر الأقسام ولعلمهم بنوا ذلك على ما وجدوه ولم يدعوا في ذلك حصراً عقلياً كما في انحصار العناصر (قوله وما في معناها كالصور النوعية للمركبات مثل الصورة المبردة التي للافيون والمسخنة التي للفرزيون والحرارة والبرودة على ما مر

أى على الشيء الذى تعلق به هذا الامكان (مجازاً) وذلك لان القدرة انما تؤثر وفق الارادة التى يجب مقارنتها لعدم المراد فلو لا الامكان المقارن لعدم وهو الذى يقابل الفعل لم تؤثر القدرة فى ذلك المراد فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر ولما كان القدرة مسماة بالقوة أطلق اسمها على سببها وانما لم يحمل الامكان المقابل للفعل لازماً للقدرة كما زعمه الامام الرازي ووجهه بأن القادر هو الذى يصح منه الفعل أو الترك كما نقلناه لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتى لا المقابل للفعل وللتنبية على ذلك قال المصنف ( وهذا ) أى الامكان المقابل المسمى بالقوة ( غير الامكان الذاتى فانه ) أى الامكان الذاتى ( قد يقارن الفعل ) فان الاسود بالفعل يمكن سواده امكاناً ذاتياً ( وينعكس من الطرفين ) أى طرفى الوجود وعدمه فان ممكن الوجود ممكن لعدم أيضاً وبالعكس ( دون هذا ) الامكان المقابل فانه لا يتصور مقارنته للفعل ولا ينعكس اذ لا يمكن ان يكون وجود الاسود وعدمه معاً بالقوة فان قلت قد علم مما ذكرت ان الامكان الذاتى اذا قيد بمقارنة عدمه كان مقابلاً للفعل ومسمى بالقوة قلت قد يكون الامر كذلك

[ قوله مجازاً ] متعلق بقوله سبب فانه مما يتوقف عليه القدرة فكان سببها

( قوله معاً بالقوة ) لاستلزامه ارتفاع التقيضين اجتماعهما

[ قوله مما ذكرت الخ ] من قوله فلو لا الامكان المقارن لعدم وهو الذى يقابل الفعل الخ

( قوله مجازاً ) متعلق فى المعنى بقوله سبب للقدرة عليه لا يقال يدل عليه تأخره عن ذلك القول ويدل أيضاً قول الشارح فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر  
( قوله التى يجب مقارنتها لعدم المراد ) قد سبق ان الارادة يجب مقارنتها للمراد عند أهل التحقيق فهذا الكلام لغيرهم ولعله الحكماء

( قوله لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتى ) فيه بحث اذ يحتمل أن يكون مراد الامام امكان الفعل من القادر كما هو الظاهر وسيجيء فى مباحث التكوين من الالهيات ان الصحة من شخص غير الامكان الذاتى الذى هو الصحة فى نفسه فان قلت حمل الامكان على ما ذكرته ليس بمحتمل لان مقصوده بيان العلاقة لاطلاق القوة على الامكان والامكان الذى يطلق عليه القوة ليس ذلك الامكان بالمعنى الذى ذكرته قلت هذا مشترك الورود على المعنيين اذ ليس الامكان الذى يطلق عليه القوة هو الامكان الذاتى أيضاً بل الاستعدادى والجواب على تقدير تسليم تساوي الامكانين فى عدم اطلاق القوة عليهما ان الحصر فى قوله هو الامكان الذاتى اضافى بقربنة قوله لا المقابل للفعل فتأمل

( قوله قد يكون الامر كذلك كما فى مثال السواد الخ ) حاصل الفرق بين المثليين ان الاسود من غير تغير فى ذاته يمكن أن يصير أبيض وأما الهواء فانما يصير ماء اذا غير صورته النوعية الداخلة فى قوامه

كافي مثال السواد وقد لا يكون فان الهواء يمكن ان يكون ماء بهذا الامكان دون الامكان الذاتي والنظفة أن تكون انسانا مع صدق قولنا لاشئ من النظفة بانسان بالضرورة فتأمل (وقد يقال) القوة (في العرف للقدرة نفسها) وهذا تكرار لما ذكره أولا (و) يقال انقوة (لما به القدرة على الافعال الشاقة) وهذه العبارة توهم ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة ومبدأ لها وليس كذلك بل الامر بالعكس القدرة مبدأ لهذه القوة ففي المباحث المشرقية ان انقوة بهذا المعنى كأنها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة وقد قيل أراد هنا بالقدرة على الافعال الشاقة التمكن منها (و) يقال القوة (لعدم الانفعال) والقوة بهذا المعنى من الكيفيات

[قوله كما في مثال السواد] من قولنا للابيض الاسود بالقوة فانه يستعد السواد ويمكن لذاته البياض بناء على انه لا يتغير حينئذ فانه عند حصول البياض

[قوله فان الهواء النخ] فانه مستعد لان يصير هواء بزوال صورته النوعية وحصول الصورة المائية وليس يمكنه بالنظر الى ذاته لامتناع اجتماع الصورتين والحاصل ان الامكان الاستعدادي مع التغير في ذات المستعد بخلاف الامكان الذاتي

(قوله وهذا تكرار النخ) الا أن المقصود من ذكره أولا بيان وجه المناسبة ليراد معاني القوة في مباحث القدرة ومن ذكره هنا بيان اطلاق القوة عليها

(قوله هذه العبارة توهم) فالاولى أن يقال للقدرة على الافعال الشاقة

(قوله زيادة وشدة) والمعنى الاول أصل ومبدأ لها

[قوله التمكن منها] لا مبدأ التمكن حتى يتوهم ما ذكر

(قوله عدم الانفعال) أي كونه بحيث لا يتفعل ليكون معنى الكيفيات النفسانية

فلا يمكن للهواء المركب من الهوى والصورة المخصوصة امكانا ذاتيا ان يصير ماء نعم لو أريد بالهواء هيو لا مثلا لا يمكن ذلك امكانا ذاتيا ان قلت فهذا المجموع لا يمكن امكانا استعداديا أن يصير ماء فلا فرق قلت الاستعداد انما يعتبر بالقياس الى المادة وان وصف به المجموع ظاهرا ولا كذلك الامكان الذاتي

(قوله وهذا تكرار لما ذكره أولا) فيه بحث لان التكرار انما يلزم على ما حمل نفسه كلام المصنف

عليه وأما لو حمل قوله أولا والمراد هنا جلسه ان المراد في هذا المحل بالقدرة التي أطلق عليها القوة

جنسها وحمل قوله ثانياً وقد يقال في العرف للقدرة نفسها انها قد يطلق على نفس القدرة لم يكن تكراراً

أصلاً فان قلت تموله في العرف يأبى عن حمل القدرة في كلامه الثاني على تمامها اذ اطلاق القوة في العرف

على جنس القدرة ليس الا قلت لو سلم لا تكرار حينئذ أيضا لاننا نحمل القدرة في كلامه السابق على تمامها

لاعلى جنسها وفي الثاني على جنسها فتأمل

(قوله في المباحث المشرقية) تعليل لقوله بل الأمر بالعكس بناء على ان المفهوم من كلامها متبوعة

القدرة للقوة

الاستعدادية وهي بمعنى القدرة اذا خصت بالاعراض من الكيفيات النفسانية ( المقصد الثالث عشر ) وفي النسخ المشهورة الرابع عشر ( الخلق ملكة تصدر عنها ) أى عن النفس بسببها ( الافعال بلا روية كمن يكتب شيئاً من غير ان يروي في حرف حرف أو يضرب الطنبور من غير أن يفكر في نغمة نغمة ) أو في نغمة نغمة فالكيفية النفسانية اذا لم تكن ملكة لا تسمى خلقاً واذا كانت ملكة ولم تكن مبدءاً لصدور الفعل عن النفس لم تسم أيضاً خلقاً واذا كانت مبدءاً له بعسر وتأمل لم تكن خلقاً واذا اجتمعت فيها هذه القيود معا كانت خلقاً ( وينقسم الخلق الى فضيلة ) هى مبدءاً لما هو كمال ( ورفيلة ) هى مبدءاً لما هو نقصان ( وغيرها ) وهو ما يكون مبدءاً لما ليس شيئاً منهما والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتديرها اياه تحتاج الى قوى ثلاث احدها القوة التى تمقل بها ما تحتاج اليه فى تديره وتسمى قوة عقلية

( قوله اذا خصت بالاعراض ) أى لم تجعل شاملة لقدرة تعالى  
( قوله أى عن النفس الخ ) فاستناد الصدور الى الملكة مجازي باعتبار كونه آلة  
( قوله بلا روية ) في القاموس رويت فى الامر تروية اذا نظرت وفكرت وعقبه بقوله والاسم الروية  
أى الفكر

( قوله كمن يكتب الخ ) تظير لاثمىل لما صرح به في شرح المقاصد من أن الراسخ الذى يكون مبدءاً لافعال الجوارح بسهولة لا يسمى خلقاً كملكته الكتابة والمراد بأفعال النفس ما لا يكون بخصوصية جارية تدخل فيه وبأفعال الجوارح خلافه

( قوله فى نغمة ) ان أريد الفعل الغائى أو نغمة ان أريد الفعل القريب وهو المذكور فى الكتب المشهورة  
( قوله اذا لم تكن ملكة ) كغضب الحليم

( قوله ولم تكن مبدءاً لصدور الفعل عن النفس ) بل عن الجوارح كملكته الكتابة  
[ قوله واذا كانت الخ ] كالخيل اذا جاد والسكران ان أنفه يكون تصرفات الهمت على وفق اقتضاء القوة العقلية ليسلم ان يستعبد الهواه ويستخدمها للذات والفجور الوقوع فى ازدياد اللذات على ما ينبغي والحدود السكون عن طلب ما رخص فيه العقل والشرع من اللذات والشجاعة هي انقياد السبعية للعقلية ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب فى الامور والثور الاقدام على ما ينبغي والجبن الحذر عما ينبغي والحكمة هى أن يكون استعمال الفكر فيما ينبغي والجريرة استعماله فيما لا ينبغي أو على ما لا ينبغي والبلاهة تعطيل الفكر والوقوف عن اكتساب العلوم كذا ذكره المصنف فى رسالة الاخلاق

( قوله من غير أن يفكر فى نغمة ) قال رحمه الله المشهور فى الكتب فى نغمة نغمة لانها هى الفعل الصادر وانما النغمة تحصل منها

ملكيتها وثايتها القوة التي بها تجذب ما ينفع البدن ويلائمه وتسمى قوة شهوية بهيمية وثايتها ما يدفع به ما يضر البدن ويؤلمه وتسمى قوة غضبية سبمية ولكل واحدة من هذه القوى أحوال ثلاثة طرفان ووسط ( فالفضيلة ) الخلقية هي ( الوسط ) من أحوال هذه القوى ( والذيلة ) هي ( الاطراف ) من تلك الاحوال ( وغيرهما ) أي غير الفضيلة والذيلة ( ما ليس ) شيئاً ( منهما ) أي من الوسط والاطراف فالفضائل الخلقية أصولها ثلاثة هي الاوساط من أحوال القوى المذكورة والذائل الخلقية أصولها ستة هي أطراف تلك الاوساط ثلاثة منها من قبيل الافراط وثلاثة أخرى من قبيل التفريط كلا طرفي كل الامور ذميم ( فالعفة هي هيئة للقوة الشهوية ) متوسطة ( بين الفجور ) الذي هو افراط هذه القوة ( والخود ) الذي هو تفريطها ( والشجاعة هيئة للقوة الغضبية ) متوسطة ( بين التهور ) الذي هو افراط في هذه القوة ( واللين ) الذي هو تفريط فيها ( والحكمة هيئة للقوة العقلية ) العملية متوسطة ( بين الجريزة ) التي هي افراط هذه القوة ( والبلاهة ) التي هي تفريطها فهذه الاوساط الثلاثة أصول الفضائل الخلقية ومجموعها يسمى عدالة ومقابل العدالة شيء واحد هو الجور وفي الملخص قد ظن بمضاهم أن الحكمة المذكورة ههنا هي التي جعلت تسمية للحكمة النظرية حيث قيل الحكمة اما نظرية واما عملية وهو ظن باطل اذ المقصود من هذه الحكمة ملكة تصدر عنها أفعال متوسطة بين أفعال الجريزة والغبابة والمراد بتلك الحكمة العملية العلم بالامور التي وجودها من أفعالنا والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة وقد تبين مما نقلناه أيضاً أن الحكمة المذكورة ههنا مغايرة للحكمة التي قسمت الى النظرية والعملية لانها بمعنى العلم بالاشياء مطلقاً سواء كانت مستندة الى قدرتنا أولاً ومما يجب التنبيه له أن الافراط المذموم انما يتصور في القوة العقلية العملية دون النظرية فان هذه

[ قوله والخود ] بالخاء من خمدت الذار اذا سكن لها لا يجيم على ما فهم

[ قوله للقوة العقلية العملية دون النظرية ] لعدم كونه مبدأ لصدور الافعال

[ قوله بين الجريزة ] في القاموس الجريزة بالضم الخبيث معرب كريك والمصدر الجريزة

[ قوله أصول الفضائل الخلقية ] ولكل منها شعب وفروع مذكورة في كتب الاخلاق وكذا الرذائل الست

[ قوله مغايرة للحكمة الخ ] رد لما في شرح المقاصد حيث قل والحديث من الاعتدال حركة المفصلة

الحكمة وهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة

( قوله بين الجريزة ) رجل جريز بالخيم بين الجريزة أي خب لثيم وهو الكريز أيضاً وهما معربان



القوة أعني النظرية كلما كانت أشد وأقوى كانت أفضل وأعلى وأن العدالة المركبة من العفة والشجاعة والحكمة تكون أفضل من كل واحدة من أجزائها لا من الحكمة النظرية اذ لا كمال أشرف من معرفته تعالى بصفاته ومعرفته أفعاله في المبدأ والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته وأحوالها وليست هذه داخلة في العدالة كما يظهر بأدنى تأمل في مقالتهم لمن له فطرة سليمة (والخلق مغاير للقدرة) لأن الخلق يعتبر فيه صدور الافعال بسهولة من غير تقدم روية وليس يعتبر ذلك في أصل القدرة وأيضاً لا يجب في الخلق أن يكون مع الفعل كما وجب ذلك عند الاشاعرة في القدرة فالفرق بينهما ظاهر (سيما ان جعل نسبة القدرة الى الطرفين على السواء) فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لا بد أن يكون متعلقاً بأحد طرفي الفعل واحد الضدين (وخاتمة في تفسير كفيات نفسانية قريبة مما مر) في النوع الثالث والرابع (الاول) من هذه الامور القريبة (المحبة قيل هي الارادة فحبة الله لنا ارادته لكرامتنا) ومثوبتنا على التأيد (ومحبتنا لله اردتنا لطاعته) وامثال أوامره ونواهيه وقد يقال محبتنا لله سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذي فيه

[قوله من الحكمة النظرية] المعرفة بمعرفة حقائق الموجودات التي ليست وجودها بقدرتنا واختيارنا

(قوله وليست هذه داخلة الخ) فان الداخلة فيها بمعنى ملائكة يحصل من استعمال الفكر على ما ينبغي

كما صرفت

(قوله بل لا بد الخ) أو سهولة صدور العارفين والضدين بقياس كل منهما الى الآخر لا بتصور كفيات

نفسانية ولو باعتبار بعض المعاني فذكر جميع ماله المعاني مقصود في القائمة لا كما وهم من أن ذكر تفسير محبته تعالى استطرادي

(قوله وقد يقال الخ) قسم المحققون من الصوفية المحبة الى فعلية وصفية وذاتية وفسر الذاتية بميل

يكون لمناسبة بين الذاتين من غير اعتبار فعل وصفية وهذا التفسير لا يشملها

(قوله الكمال المطلق) أي من كل وجه

(قوله فان الخلق لا يتصور فيه ذلك) قد يناقش فيه بجواز تعلق الخلق بالقيام والقعود مثلاً مع

انهم اشدان لا بد لنتيجه من دليل

(قوله فحبة الله تعالى لنا الخ) ذكر محبة الله تعالى في عداد الكفيات النفسانية استطرادي لالانها

هي التي تختص بذوات الانفس من الاجسام العنصرية اذ قد سبق ان الاختصاص المعتبر فيها اضافي بالقياس الى الذاتيات بل لان الصفات القائمة به تعالى ليس من قبيل الاعراض كما سلف

على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وفرار وأما محبتنا لغيره فكيفية تترتب على تخيل كمال فيه من لذة أو منفعة أو مشاكلة تخيلا مستمرا كحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه ( الثاني ) من تلك الامور ( عند المعتزلة أن الرضاء هو الارادة ) فاذ لم يرض الله لعباده الكفر لم يكن مریدا له أيضا ( وعندنا ) أن الرضاء هو ( ترك الاعتراض ) فالكفر مع كونه مرادا له ليس مرضيا عنده لانه يمترض عليه ( الثالث الترك ) بحسب اللغة هو ( عدم فعل المقدور ) سواء كان هناك قصد من التارك أولا كما في حالة الغفلة والنوم وسواء تعرض لضده أو لم يتعرض وأما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمى تركا ولذلك لا يقال ترك فلان خلق الاجسام ( وقيل ان كان قصداً ) أي عدم فعل المقدور انما يسمى تركا اذا كان حاصله بالقصد فلا يقال ترك النائم الكتابة ( ولذلك يتعلق به ) أي بالترك ( الذم ) والمدح والنواب والعقاب فلو لا أنه اعتبر فيه القصد لم يكن كذلك قطعا ( وقيل انه ) أي الترك ( من أفعال القلوب ) لانه انصرف العقاب عن الفعل وكف النفس عن ارتياده ( وقيل هو ) أي الترك ( فعل الضد لانه مقدور والعدم )

( قوله على الاستمرار ) لا يقوله الصور فان التصور المستمر على حسب استمراره يوجب المحبة على

اختلاف مراتبها

( قوله بلا فتور ) أي بلا فتور في ذلك التوجه والافراد يعتد بهما

( قوله من لذة ) أي حسية أو منفعة منه يترتب عليه اللذة بعد حصولها أو مشاركة بينهم باوجه والمثالان

الاخير ان لمشاكلة الاول باعتبار الجزئية والثاني للمشاكلة باعتبار الوصف

( قوله لم يكن مریدا ) فالكفر والفسق واقعان من غير ارادته تعالى عندهم

( قوله هو ترك الاعتراض ) أي الارادة مع ترك الاعتراض لان الرضي سفة وجودية

( قوله حاصله بالقصد ) فيه ان القصد لا يتعلق بالاعدام كما يدل عليه الحديث المرفوع ما شاء الله كان

وما لم يشأ لم يكن اللهم الا أن يراد منه كونه حاصله بقصد ما يستلزمه تجوزا

( قوله وكف النفس عن ارتياده ) أي طاب حصوله ولو كان عدم الفعل المقدور لزم ان يثاب

المكلف في أنه مثوبات عدد عدم فعل المنهيات

( قوله أو منفعة أو مشاكلة ) فان قلت سيحى ان اللذة ادراك الملاثم فظاهر ان تخيل اللذة وجود

في جميع الصور الثلاث فما معنى جعل قوله أو منفعة أو مشاكلة قسما لقوله من لذة قلت المراد باللذة ههنا

معناها المعنوي قال في شرح المقاصد لا شك ان لفظة اللذة أو الالم بحسب اللغة انما هو للحس دون العقلي

أى عدم الفعل (مستمر) من الازل (فلا يصلح أثراً للقدرة) الحادثة وقد يقال دوام استمراره مقدور لانه قادر على أن يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه فمن هذه الجهة صلح أن يكون عدم أثراً للقدرة قالوا ولا بد أن يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب أحدهما تركاً للآخر فإذا لم يكن أحدهما أو كلاهما مقدوراً لم يصح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك بعوده الصعود الى السماء ولا ترك بحركته الاضطرابية حركته الاختيارية ولا ترك بحركته الاضطرابية الصعود (الرابع) من تلك الامور (العزم وهو جزم الارادة بعد التردد) الحاصل من الدواعي المختلفة المنبثقة من الآراء العقلية والشهوات والنفرات النفسانية فان لم يترجح أحد الطرفين حصل التحير وان ترجح حصل العزم (وهذا كله) أى الذى ذكرناه في تفسير ما عدا الترك (انما يصح اذا لم يفسرها) أى الارادة (بالصفة المخصصة) لأحد طرفي المقدور بالوقوع (بل بالميل) أو ما يقتضيه من اعتقاد النفع أو ظنه أما اذا فسرناها بالصفة المخصصة فلا يصح لان الصفة المخصصة قد تخصص ما لا يكون محبوباً ولا مرصياً والعزم قد يكون سابقاً على الفعل الذى يجب أن

(قوله دوام استمراره) أى بقاء استمرار ذلك العدم فى الازمنة الآتية مقدور لانه يتعلق به القدرة الحادثة حتى يلزم تعلق القدرة بالعدم الازلي بل بمعنى انه يتعلق القدرة بالفعل فيزول استمرار العدم فى الازمنة الآتية بحدوث ذلك الفعل

(قوله لا بد أن يكون الخ) بان يصلح تعلق القدرة لكل منهما على سبيل البدل

(قوله وقد يقال دوام استمراره مقدور الخ) فان قلت يلزم على هذا حدوث ذلك الدوام وفي ملاحظة حدوثه على تقدير أزلية أصل العدم خفاء ظاهراً قلت يمكن أن يقال دوام استمرار عدم الفعل فى هذا اليوم مثلاً متجدد اذ لم يوجد فى الامر الدوام بالنسبة الى هذا اليوم لكن الكلام فى انطباق كلام الشارح على هذا وأيضاً يمكن أن يتصور مثله فى نفس العدم أيضاً

(قوله قالوا ولا بد أن يكون كلا الضدين الخ) فان قلت اذا اشترط ذلك فمن ترك الصلاة بفعل ضدها فاما ان يقولوا بأن الصلاة مقدورة حال كون ضدها مقدوراً أو لا يقولوا بذلك فان كان الاول فهو خلاف أصلهم فى تعلق قدرة واحدة أو قدرتين بضدين معا ضرورة ان المقدور لا بد أن يكون مقارناً للقدرة عند تعلقها به وذلك يفضي الى اجتماع الضدين وهو محال وان كان الثانى فالصلوة غير متروكة لفوات شرط الترك وهو خلاف الشرع واصطلاح العقلاء وأهل اللسان قلت ليس مرادهم كون الضدين

فى الترك مقدورين معا بل على سبيل البدل وذلك لا ينافى ما ذكر

(قوله فى تفسير ما عدا الترك) وما عدا الرضاء المفسر بترك الاعتراض

### النوع الخامس

من أنواع الكيفيات النفسانية (في بقية الكيفيات النفسانية وفيه) أى في هذا النوع هو مقصدان الاول (اللذة والالم بديهيان) لان كل عاقل بل كل حساس يدركهما من نفسه ويميز كل واحد منهما عن صاحبه ويميزهما عما عداهما بالضرورة (فلا يعرفان) لتحصيل ماهيتهما فان الاحساس الوجداني بجزئياتهما قد أفاد العلم بتلك الماهية على وجه لا يتأتى لنا تحصيل مثله بطريق الاكتساب كما في سائر المحسوسات على ما مر وهذا مما لا يخفى على ذى انصاف نعم قد يقصد في المحسوسات شرح الاسم وذكر الخواص دفعا للالتباس اللفظي (وقيل في اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم) والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر (والملائم

قوله بديهيان) أي بالكنه الاجمالي الحاصل من حصول جزئياتهما في الخيال وحذف مشخصاتها في سائر المحسوسات

(قوله من نفسه) أي وجدانا حاصلًا من نفسه لامن النظر

(قوله على وجه لا يتأتى إلخ) لان هذه حصول لماهيتها بأنفسهما والحاصل بالتعريف حصولها بالوجه

بناء على أن الاطلاع على ذاتيات الحقائق متعذر

(قوله شرح الاسم) وما له التصديق بالوضع للالتباس اللفظي بين الامور الحاصلة في الذهن لا تحصيل ما لم يكن حاصلًا

(قوله ادراك الملائم إلخ) لاختفاء في انه لا بد في اللذة والالم من أمور ثلاثة الادراك وكون المدرك ملائماً

أو منافراً في اعتقاده وقيل نفس ذلك المدرك أما الاول ان فظاهر ان اذ بانتهائهما تتنفي اللذة والالم وأما

الثالث فلأنه اذا لم يكن نيل هناك بل اللذة كان رضاك يختل اللذة والالم لا يتصفهما كما في تخيل الحلوة

والمرارة ولا يحتاج في ذهرك التباس تخيل اللذة مع لذة التخيل والالم فان قيل للتخيل الذي هو المذ

حاصل فيها فتخيل لذة الجماع غير لذة تخيله ولذا قال الشيخ في الشفاء اللذة ادراك ونيل لما هو كمال عند

(قوله يدركهما من نفسه) الأقرب ان من بمعنى في كما في قوله تعالى أروني ماذا خلقوا من الارض

(قوله وقيل اللذة ادراك الملائم) قائله ابن سينا فانه ذكر في الفعل الاخير من المقالة الثامنة من

الحيات الشفاء ان اللذة ليست ادراك الملائم من حيث هو ملائم وذكر أيضاً في فصل المعاد من المقالة

التاسعة ان القوى مشتركة في أن شعورها بموافقتها وملائمتها هو الخير واللذة الخاصة وذكر في الأدوية

القلبية ان اللذة ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة الا انه قال في هذا الفصل من ذلك الكتاب

سبب اللذة عنده ابتداء الخروج الى الحالة الطبيعية هو حصول الادراك مع الخروج ولما عارض ان كان حصول

الادراك مع الخروج عن الحالة الغير الطبيعية عرض ان كانت اللذة مع الخروج عنها فظن ان ذلك سببها

وليس كذلك بل السبب هو ادراك حصول الكمال لا غير فهذا هو سبب اللذة هذه عبارته ويرد عليه

انه لما حصل الادراك سبب اللذة وجب كونه مغاير للذة لان الشيء لا يكون سبباً لنفسه فبين كلاميه

هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة ) واستماع النفحات الطيبة

المدرک من حيث انه کمال وخیر فلا بد من اعتبار النیل في التعريف المشهور بأن يقال قيد الحيثية يدل على ذلك فان الملاثم لا يتصف بالملائمة له الا بعد الحصول للملائمة والمراد بقوله ادراك ونيل ما ادراك مجامع للنيل أورد الواو اشارة الى کمال مدخلة النیل في حصول اللذة فانها مجموع الادراك والنيل وهو المطابق بظاهر قولهم ادراك الملاثم والنيل فانه صريح في انها من قبيل الادراك أو مجموع الادراك والنيل فيكون قولهم مبنياً على التسامح حيث جعل جزء الشيء قيداً له تنبيهاً على ان الادراك هو العمدة فتطابق التعريفات المشهورة في الالفاظ ويكون الثاني تفصيل الاول لما انه وقع في بعض عبارات الشيخ ان ادراك الملاثم سبب اللذة فتوهم البعض التدافع بين كلاميه وليس كذلك فان اللذة تطلق على السكيفية المخصوصة التي هي الادراك وعلى المعنى المصدري أعني الالتذاذ وهو سبب عن تلك السكيفية

[ قوله وهو كمال الشيء ] السكالك مصدر كمال الشيء بمعنى تم والمراد به ما به السكالك أي يخرج ما به الشيء من القوة الى الفعل وقديقال لا يكون مناسباً لقيامه ومؤثراً عنده وهو المراد هنا ولذا قال الشيخ كمال وخير فان السكالك من حيث انه مؤثر يقال الخير (قوله كالتكيف الخ) أي الاتصاف بكيفية الحلاوة فهو مثال للملاثم كما في شرح المقاصد ويؤيده عطف الجاء عليه [قوله واستماع النفحات] أي ادراكها

تدافع على أن في التعريف المذكور نظر لان اللذة ليست مجرد ادراك الملاثم بل ادراك ونيل بما هو كمال وخير عند المدرک كما صرح به نفسه في الاشارات لا يقال المراد من الادراك معناه اللغوي أعني الاحقوق والوصول لا الادراك الباطني لاننا نقول قد صرحوا بأن اللذة والالم من قبيل الادراك الباطني فلا يستقيم جعل الادراك المذكور في التعريف بمعناه اللغوي ويمكن أن يقال المراد بالملاثم هو السكالك كما صرح به والحصول بالفعل معتبر في السكالك لكن بقي الكلام في الاحتياج الى قيد النيل في التعريف الثاني هذا فان قلت التعريف الثاني يدل على ان اللذة والالم ليسا من قبيل الادراك لان النيل المذكور في تعريفه بمعنى الاضافة والوصول كما أشار اليه الشارح في حواشي التجريد فاللذة لا يصح تعريفها بكل من الادراك والنيل لان صدق أحدهما يستلزم عدم صدق الآخر فتعني ان المعرف مجموعها ومجموع الادراك والنيل لا يكون من قبيل الادراك لان المركب من الشيء وغيره لا يكون ذلك الشيء بل لا يكون للذة حينئذ ماهية واحدة وحدة حقيقة قلت الواو في التعريف بمعنى والمعنى اللذة ادراك مجامع للنيل فالميز هو الجامعة مع النيل قال الشارح في حواشي التجريد فان قلت قد يلتذ الانسان بخيل جماع حنظل وشرب مشروب مرغوب فيه فهنا التذاذ ولانيل قلنا هناك تخيل اللذة بتخيل النيل ولعل مراده انه لا لذة ههنا بالنسبة الى القوة الشهوانية الملتذ بمجمال الحبيب وشرب مشروب مرغوب فيه والا ففيه لذة بالنسبة الى القوة المتخيلة لان الصورة الخيالية المخصوصة كمال وخير بالنسبة الى القوة المتخيلة (قوله والملاثم هو كمال الشيء) السكالك يطلق تارة على ما هو حامل للشيء بالفعل سواء كان مناسباً له لا نقابه اولاً ، يطلق تارة اخرى على التقيد بالملائمة وهو المراد ههنا فلذلك الحاصل للشيء كمال بالاعتبار المذكور وخير باعتباره كونه مؤثراً له [قوله كالتكيف بالحلاوة الخ] هذا مثال للملاثم كما صرح به بعض الفضلاء لا لادراك السكالك الذي

المتناسبة للقوة السامعة ( والجاه ) أى وكالجاه والرفعة ( والنفض للفضية ) وكادراك حقائق الاشياء وأحوالها على ما هو عليه للقوة العقلية ( وقولنا من حيث هو ملائم لأن الشئ قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم أن فيه نجاسة من العطب ) والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاسة وغير ملائم بل منافر من حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر فانه ألم لا لذة وبهذا أيضاً ظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف الألم قال الامام الرازى ( وذلك ) أى كون اللذة عين الادراك المخصوص ( لم يثبت ) بالبرهان ( فاننا ندرك ) بالوجدان عند الاكل والشرب والوقوع ( حالة ) مخصوصة ( هي لذة ونعلم ) أيضاً ( ان نسبة ادراكا للملائم ) الذي

[ قوله وادراك حقائق الخ ] فاللذة فيهما ادراك ذلك الادراك

هو الملائم فان قلت عطف قوله واستماع النغمات يأباه لان الاستماع هو الادراك قلت لا اباه لان ادراك النغمات ملائم للقوة السامعة وملاحظة النفس لذلك الادراك لذة وادراك للملائم كما ان ادراك حقائق الاشياء ملائم للقوة العاقلة وادراك النفس لذلك الادراك لذة لها

[ قوله للقوة الغضبية ] أى للنفس باعتبار قوتها الغضبية لان الملتذ والمدرك للملائم انما هو النفس وهمنا بحث وهو ان الشيخ ذكر في الفصل الثالث من المقالة الثانية من علم النفس من كتاب الشفاء ان الشم والذوق واللمس يلتذ ويتألم بتوسط محسوساتها بخلاف البصر فانه يلتذ بالالوان ولا يتألم بل النفس يلتذ ويتألم بذلك وكذا الحال في الاذن وأما تألم العين بالضوء والاذن بالصوت الشديد فليس تألماً من حيث الابصار والسمع بل من حيث اللمس لانه يحدث فيها ألم لمسى وكذلك يحدث بزوال ذلك لذة لمسية واعترض عليه بأن الابصار كاللعين فكيف زعم انها لا تلتذ به مع انه حد اللذة بانها ادراك للملائم أجاب عنه الرازى في المباحث المشرقية بأن كمال القوة الباصرة ادراك الالوان لا نفسها لاستحالة انصافها بها ولا بد منه في الكمال ثم تلك القوة لا تدرك ادراك الالوان بل نفسها فلا يحصل لها اللذة المفسرة بادراك الكمال مع النيل ولتقابل ان يقول يلزم من هذا ان لا يثبت اللذة اللامسة مثلاً أيضاً لان كمالها ادراك الكيفيات المعوسة لانفسها بعين ما ذكر وهي لا تدرك هذا الادراك وبهذا التحقيق يظهر ان ما ذكره الشارح في حواشي التجريد من ان للقوة الحسية كالات مؤثرة عندها تناها وتذكرها من هذه الحيثية وتلذ بها ثم ذكر في تفصيلها ان كمال الباصرة هو مشاهدتها الالوان الحسية والاشكال الجميلة وكال اللامسة ادراكها الكيفيات المناسبة ولمسها لسطوح اللينة الناعمة محل نظر الالهم ان يحمل على المساحة فليندبر

( قوله كالدواء الكريه ) أى كشرب الدواء الكريه فانه الكمال الحاصل للشئ

[ قوله لم يثبت بالبرهان ] ولهذا يقال الظاهر ان اللذة انبساط النفس عند ادراكها للملائم لها أو لبعض قواها

هو تلك الأشياء ( وأما ان اللذة هل هي نفس ذلك الادراك أو غيره وإنما ذلك ) الادراك ( سبب لها ) أى اللذة ( و ) انه ( هل يمكن ان تحصل ) اللذة ( بسبب آخر ) مغاير لذلك الادراك ( أم لا ) وانه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون اللذة أولاً يمكن ( فلم يتحقق ) شئ من هذه الامور بدليل ( فوجب التوقف فيه ) أى في الكمال الى قيام البرهان وكذا الحال فيما بين الألم وادراك المنافر فان قلت كيف يتأتى له هذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما بديهي وأجلى من تصور الملايم والمنافر قلت لعله أوردها على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما وايضا تصور الكنه مانع عن الالتباس وبداهة تصورهما على وجه أبلغ مما يذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما ( وقال ابن زكريا الطيب الرازى لا لذة ) أى ليست اللذة أمراً محققاً موجوداً فى الخارج بل هي أمر عديم هو زوال الألم واليه أشار بقوله ( وما يتصور منها ) أى من اللذة ( إنما هو دفع ألم ) من الآلام ( كالأكل ) فانه دفع ( لآلم الجوع والجماع ) فانه دفع ( لآلم دغدغة المني لا وعيته ) وبالجملة ليست اللذة الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها أعني زوال الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية

[ قوله وأيضاً تصور الخ ] أى تصور الشئ بالكنه التفصيل مانع عن الالتباس بشئ آخر لتمييزه بالذات وتصور اللذة والألم بالكنه الاجمالى هو أبلغ من التصور المسكتسب بالرسم لا يستلزم تصورهما بالكنه التفصيل فالتباسهما بما لا يلزمهما باق حال تصورهما بالكنه الاجمالى وهو حصولهما بنفسهما ( قوله وبالجملة الخ ) لما كان عبارة المتن موهمة كون اللذة عدمية والألم وجوديا صرفها الشارح بأن المراد اللذة تبدل حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية كما ان الألم تبدل حالة طبيعية الى حالة غير طبيعية فبكل منهما عديميان عبارتان عن زوال حالة الى حالة أخرى [ قوله أعني زوال الخ ] فسر العود بذلك لدفع توهم كونه وجوديا

[ قوله وكذا الحال فيما بين الألم وادراك المنافر ] ثم قال الامام والاقترب ان الألم ليس نفس ادراك المنافر ولا هو كافي في حصوله لان التجارب الطبيعية قد شهدت بأن سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع ان هناك ادراك أمر غير طبيعي

[ قوله وأيضاً تصور الكنه الخ ] هذا التوجيه لا يخلو عن بعد فان الظاهر من قولهم بديهيان لا يعرفان انهما بديهيان بالكنه

[ قوله وما ينبغي على انه الخ ] تقرير الشارح يدل على ان قول المصنف ما يوجب مبتدأ وما ينبغي خبره قدم عليه والجار محذوف من قوله انه قد يحدث وفاعل يحدث مستتر راجع الى اللذة والاقترب الى عبارة المتن ان المبتدأ بانه يحدث وفاعل يحدث ما يوجب وما ينبغي خبر مبتدأ

( ولا نمنع ) نحن ( جواز ان يكون ذلك ) أى دفع الألم وزواله ( أحد أسبابه أى أحد أسباب حصول اللذة اذ بالعود الى الحالة الملازمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشمر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة ( انما تنازعه في مقامين أحدهما أنه ) أى اللذة وتذكير الضمير للنظر الى الخبر ( دفع الألم ) فان من المعلوم البين ان اللذة أمر وراء زوال الألم ( وثانيهما أنه لا يمكن أن تحصل ) اللذة ( بطريق آخر ) سوى دفع الألم ( ومما ينبه ) على ( أنه قد تحدث ) اللذة بطريق سواء ( ما يوجب اللذة دفعة بلا شوق اليه ولا ان يخطر بالبال حتي يقال انها ) أى اللذة التي أوجبها ذلك الشيء ( دفع لالم الشوق ) اليه اذ لا امكان للشوق بدون الشعور ( وذلك ) الموجب للذة دفعة ( مثل النظر الى وجه مليح والعمور على مال بغتة ) والاطلاع مسئله علمية فجأة فان الانسان يلبث بهذه الاشياء ولم يكن له ألم بفقدانها فقد ظهر ان دفع الألم على تقدير كونه سبباً لحصول اللذة ليس سبباً مساوياً لها وقد يقال انه كان مدركاً لكليات هذه الاشياء ومشتاقاً اليها في ضمن جميع جزئياتها ومتألماً بفقدانها وان لم يكن له شعور بهذه المعينات فاذا حصلت له هذه الجزئيات زال عنه بمض ذلك الألم واذا حصل له جزئيات آخر زال بمض آخر وهكذا فلا يتحقق لذة بلا زوال الم ( ثم قال الحكماء الألم

[ قوله وقد يقال الخ ] والجواب ان ادراك الكليات انما يحصل من الاحساس بالجزئيات ولا شك أن من نظر الى وجه مليح أول مرة يحصل له اللذة من غير سبق شعور بذلك لا بوجه جزئى ولا بوجه كلى

( قوله بلا شوق اليه ) وأيضاً قد يحصل الخلاص عن الألم من غير لذة كافي حصول الصحة على التدرج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح ونحوها على من له غاية الشوق وقد عرض الشاغل عن الشعور والادراك

( قوله وقد يقال الخ ) فان قلت مقصود المصنف من قوله بلا شوق اليه نفي الشوق مطلقاً أى التفصيلي والاجمالى بأن لم يخطر بباله قط لاجزئياً ولا كلياً كما ذكره شارح المقاصد فينبذ لا يرد هذا القيل قلت هذا القائل لا يسلم انتفاء الشوق الاجمالى فى شئ من الصور فان قلت اذا كان الاشتياق الى كليات هذه الامور في ضمن جميع جزئياتها لما تفاوتت اللذات بحسب حصول المعينات واللازم ظاهر البطلان لان من طالع جمال جميل في الغاية يلبث فوق ما يلبث بمطالعة جمال آخر دونه قلت لا يلزم تماذك عدم التفاوت لان الاشتياق الى مطالعة كل الجمال وان كان اجالياً أشد من الاشتياق الى مطالعة جمال أدنى من مرتبة السكك ثم وثم فأمثل



سببه ) الذاتي ( تفرق الاتصال ) فقط ( بالتجربة ) وهذا مذهب جالينوس فالخارنا يوجب ويؤلم لانه يفرق الاتصال وكذا البادر يلزمه تفرق الاتصال لأنه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها مما تجذب عنه والأسود الحالك المظلم يؤلم لشدة جمعه والابيض اليتق لشدة تفرقه والمر والحامض من المذوقات يؤلمان لفرط التفرق والعفص والقابض لفرط التقيض المستشيع للتفرق وكذا الحال في المشومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والأصوات القوية تؤلم بالتفرق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقة الصماخ وبالجملة اتفق الاطباء على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع ( وأنكره الامام الرازي فان من عقر ) أى جرح يده ( بسكين شديدة الحدة ) في الغاية ( لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان ذلك ) أى تفرق الاتصال ( سبباً ) ذاتياً قريباً

[ قوله وسبب الذاتي الخ ] أى القريب على ما في شرح المقاصد من أن المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب يتوسط بينه وبين المسبب

( قوله تفرق الاتصال ) حاصل الكلام أن الاطباء بعد ما اتفقوا على أن كلا من تفرق الاتصال وهو المزاج المختلف يقع سبباً للوجع في الجملة وأنه لا سبب له سواها اما بالاستقراء أو بالاستدلال وان كان ضعيفاً وهو ان كمال العضو صحة وهي بالمزاج المعتدل والهئية التي بها يتأني الافعال على ما يجب فلنأني لهذا الكمال يكون مبطالا لا اعتدال المزاج وهو للمزاج المختلف أولهئية وهو تفرق الاتصال اختلفوا في أن كلا منهما سبب بالذات واليه ذهب الشيخ أو ان السبب بالذات هو تفرق الاتصال فقط وسوء المزاج سبب بواسطة تفرق الاتصال ذهب جالينوس وكثير من الاطباء ان السبب بالذات سوء المزاج فقط والتفرقة انما يكون سبباً بواسطة واليه ذهب الامام الرازي وجمع من المتأخرين

( قوله تفرق ) اما من داخل كخاط الحمال أو عرق أو مرطب أو ميبس صارع أو متلازمي وخلطى واما من خارج كجسم يمد وكالجبل أو يقطع كالسيف أو يحرق كالنار أو يرض كالحجر أو يثقب كالسهم أو يهن كالكلب والأففى والانسان كذا في القانون

[ قوله لو كان ذلك سبباً ذاتياً لا يمنع الخ ] الملازمة ممنوعة لان السبب الذاتي لا يلزم أن يكون علة موجبة حتى يمنع التخلف عنه لجواز توقفه على شرط كيف والامام يقول اما سوء المزاج المختلف بسبب ذاتي اللالم مع تخلفه عنه في حال عدم الشعور بالاغماء أو شرب دواء

( قوله فان من عقر يده الخ ) أجيب بأن قطع العضو سريعاً بآلة في غاية الحدة ان كان مع النفات النفس والشعور فلانسلم تأخر الالم وان كالم بدونه فلا اشكال للاتفاق على أن الالنفات شرط ألا يرى ان من انصرف فكره الى أمر أهم شريف كالتأمل في مسألة علمية أو خديس كاللاعب بالشطرنج وأمثالها ربما لا يدرك ألم الجوع والعطش وأنت خير بأن الفيصل في تأخر الالم التجريبية

(لا تمتنع التخلف منه) وحيث تخلف الالم عن القطع والتفريق ظهر انه ليس سبباً كذلك  
(بل تفرق الاتصال) الحاصل بالقطع (بعد) العضو (لسوء المزاج) الذي هو الالم (وحصوله  
يستدعى زماناً ما) وان كان قليلاً (فربما يتبدى العضو) المقطوع (بالاستحالة الى مزاج سيئ  
يحصل الالم) الذي هو مسببه (وربما احتج) الامام على ما أنكره من كون تفرق الاتصال  
سبباً ذاتياً للالم (بان التفرق عدم الاتصال) عما من شأنه أن يكون متصلاً (وهو عديمي)  
فلا يجوز أن يكون سبباً ذاتياً للالم الذي هو وجودي بالضرورة (و) احتج أيضاً على  
ذلك (بان التغذي مداخلة الغذاء لجميع الأجزاء ولا تتصور) هذه المداخلة (الا بتفريق)  
فيما بين الأجزاء فالغذاء انما يصير جزءاً من التغذي بالفعل بان يفرق اتصال أجزاء التغذي  
ويتوسط بينها ويتشبه بها والاغذاء حاصل لاكثر أجزاء التغذي في أكثر الأوقات

[قوله بعد العضو] أى يبيء لسوء المزاج وليس المراد به المعد الاصطلاحي لجامعتهما  
(قوله بأن التفرق الخ) أجيب عنه بأن التفرق ليس بعدم الاتصال بل حركة بعض الأجزاء من  
بعض فلا يكون عديمياً والاولى أن يقال التفرق عبارة عن هيئة تحصل من بعد الأجزاء بعد الانفصال والحركة  
بدليله ان الالم باق بعد الحركة ولو كان التفرق حركة لزم أن يزول الالم بزوال الحركة  
(قوله فلا يجوز أن يكون سبباً ذاتياً للالم الذي هو وجودي) وقيل العدمي يجوز أن يتصف به أمر  
في الخارج ويكون ذلك الأمر بسبب هذا الانصاف موجباً للأمر الوجودي وفيه انه خروج عن محل  
النزاع كما مر تقريره فيجب أن يالم المتغذي فيه أن التفرق الطبيعي غير مؤلم كسوء المزاج المتصف بالالم  
فيجوز أن يكون مشروطاً بشرط لا يوجد فيما نحن فيه كالشعور ويؤلم فأنما يوجب الالم ولو كان مدركاً من  
حيث انه منافر وفيما نحن فيه ليس كذلك فانه مدرك من حيث انه ملائم لكونه منقياً للبدن وموصلاً  
الى كماله ودافعاً للفضلات

[قوله وهو عديمي فلا يجوز أن يكون الخ] أجيب بأن التفرق ليس بعدم الاتصال بل حركة بعض  
الأجزاء عن البعض ولو سلم فالعدمي يجوز أن يتصف به أمر في الخارج ويكون ذلك الأمر بسبب هذا  
الانصاف موجباً لأمر وجودي وبالجملة المراد بالسبب الثاني هو الجزء الأخير من العلة التامة والأمر  
العدمي يجوز أن يكون جزءاً آخر مستلزماً للعلة وان لم يجوز أن يكون موجداً  
(قوله بأن التغذي مداخلة الغذاء أى لجميع الأجزاء) أي لجميع أجزاء التغذي به فلا ينافيه قول  
الشارح لاكثر أجزاء التغذي على ما قبله بقوله في أكثر الأوقات وقد يجاب عن هذا وعن قوله فان  
من عقار الخ بان المراد بالسبب الثاني ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين السبب فجاز أن يكون مشروطاً  
بشرط يتخلف عنه السبب بفقدانه

فيكون التفرق أيضاً حاصلًا لأكثر الأجزاء في أكثر الاوقات (فيجب أن يؤلم) المتنفذ وليس كذلك لأن المتنفذ لا يجد ألماً أصلاً فلا يكون التفرق مؤلماً بالذات وكذا نقول ان النمو لا يحصل الا بتفرق الاتصال مع أنه غير مؤلم بل نقول ان أعضاء البدن لا شك أنها دائماً في التحال ولا معنى له الا أن يفصل عن العضو ما كان متصلاً به وليس هذا التحال مختصاً بظاهر العضو دون باطنه وذلك لان المحال هو الحرارة السارية في ظاهر العضو وباطنه فيكون تفرق الاتصال شاملاً لظواهره وأعمائه مع أنه لا ألم فيه فان قيل التفرق الحاصل من التنفذ والنمو والتحال تفرق في أجزاء صغيرة جداً فلنصغر هذا التفرق لم يحصل الا لم قلنا ان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيراً جداً الا أن تلك التفرقات كثيرة جداً لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا تخص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء فالتفرق الناشئ منها يعم الاجزاء كلها فلو كان مؤلماً بالذات لم يلم الا أعضاء بأسرها لا يقال تلك التفرقات مؤلمة الا أن آلامها لما استمرت لم يحس بها كسائر الكيفيات المستمرة لانا نقول لا نعني بالالم الا المعنى المخصوص الذي يجده الحى من نفسه فاذا لم يحس به مع سلامة الحس والتوجه الى ادراكه دل على عدمه قطعاً فان قيل الحس شاهد بأن تفرق الاتصال مؤلم قلنا تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج الذي هو المؤلم بالذات فان اختلاط العناصر لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الى اقتضاء الكيفية

(قوله قلنا الخ) فيه أن التفرقات وان كانت كثيرة بحسب العدد صغيرة بالمقدار غير مؤلم كل واحد منها في موضعه فلا يكون الكل مؤلماً  
[قوله عاد طبيعة كل منها الخ] اذ لم يبق الاجتماع الذي كان حافظاً للمركب وما نفعاً عما اقتضته طبائع العناصر

(قوله الا أن تلك التفرقات كثيرة جداً الخ) قيل التفرق الحاصل في الاجزاء بالاغتذاء والتهام وان كان كثيراً لكنه متصغر فلا يؤلم وكثرة التفرقات لا اعتبار لها لان حاسة عضو اذا لم تدرك الما لتصغر التفرق لم يدركه حاسة عضو آخر لذلك فتأمل

[قوله لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الخ] فان قلت العضو المقطوع المنفصل وان اشتمل على العناصر الا أن الباقي أيضاً يشتمل على العناصر المختلطة فكيف يعود طبيعة كل واحد منها الى ما ذكر قلت يجوز أن يكون للعناصر المنفصلة بالقطع مدخل في المزاج المخصوص الحاصل لما يجاور موضع القطع لسكن هل يعود المزاج المعتدل له عند البره أولاً بل انما لا يحس بالالم لاستمرار المزاج السيء فيه تأمل والظاهر هو الاول وان كان لا يخلو عن مناقشة فتأمل

الخارجة عن الاعتدال فالفاعل للمزاج السيئ هو طبائعها لا التفرق العدمي فلا يلزمنا جعل العدمي سبباً للوجودي واحتج في الملخص بوجه آخر الزامي وهو أن الفلاسفة متفقون على أن الكيفيات والصور الحادثة في الاجسام التي تحت كرة القمر انما تحدث عن مبدأ عام الفيض وانما تختلف الاعراض والصور في تلك الاجسام لاختلافها في الاستعداد فالجسم المركب يختص بصورة أو كيفية لان مزاجه أفاده استعداداً لقبول تلك الصورة أو الكيفية من واهب الصور فعلى هذا يكون السبب القريب للذة والالم ثبوتاً وانقضاء هو المزاج لا التفرق (وزاد ابن سينا) للألم (سبباً آخر) فقال السبب القريب للألم أمران أحدهما هو تفرق الاتصال على ما ذكره جالينوس (و) ثانيهما (هو سوء المزاج) وهو على قسمين متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كأنه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرج منه الاعتدال والمؤلم من هذين سوء المزاج (المختلف ولذلك) أي ولان سوء المزاج

[قوله لان مزاجه الخ] لا يخفى أن اللازم مما ذكر أن يكون كل صورة وكيفية للاجسام العنصرية بواسطة استعدادها واما أن مزاجه أفاد ذلك الاستعداد فلا بد له من دليل

(قوله فالمتفق مزاج غير طبيعي) وهو انما يتمكن في العضو بتدريج ولذا لا يحس به

(قوله والمختلف الخ) يعني ان الاعضاء في جواهرها مزاجاً يعرض عليها مزاج غريب مضاد لذلك حتي يكون أسخن من ذلك أو أبرد فتحس القوة الحساسة لورود ذلك المناقي فيتألم لكن كل سوء مزاج مختلف لا يكون مؤلماً بل الحار بالذات والبارد بالذات واليابس بالعرض والرطب بالعرض لا يؤلم البتة لان الحار والبارد كقيمتين فعليتان والرطب واليابس كقيمتين انفعاليتين قوامهما ليس بأن يؤثر جسم في جسم بل بأن يتأثر جسم وأما اليايس فانما يؤلم بالعرض لانه قد يسعه سبب من الجلس الآخر وهو تفرق الاتصال كذا في القانون يعني أن الرطوبة واليبوسة حقيقتهما الاستعداد نحو القبول واللاقبول وليستنا كقيمتين مادوسنتين على ماشتهر كذا حقه في الشفاء وما قيل ان المزاج حاصل من كثير الكيفيات الاربع فعنه ان للرطوبة واليبوسة مدخلا في حصول الكيفية المتوسطة لان لها دخلا على ماشتهر ينهم وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان الرطوبة قد تكون موجبة للاسترخاء الموجب لتفرق الاتصال فيكون سوء المزاج الرطب موجبا للالم بالعارض كاليابس لان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال لا تكون موجبة للاسترخاء ما لم تقارنه الرطوبة فانه بمعنى البلة

[قوله هو سوء المزاج المختلف] لكن اشترط في سوء المزاج المختلف المؤلم ان يكون حاراً أو بارداً لارطاباً ولا يابساً بناء على أن الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية ثم ذكر أن سوء

المختلف سبب للألم ( تؤلم لسعة العقرب ما لا تؤلم الابرّة ) بل تلك اللسعة أشدّ إيلاّما من الجراحة الكبيرة ولو كانت المؤلم تفرق الاتصال فقط لم يكن الامر كذلك ( بخلاف ) سوء المزاج ( المتفق فانه لا يؤلم ) وبدل عليه برهانانى ولمى ( اما انيته فان حرارة المدقوق أكثر من حرارة صاحب الغب بكثير ) لان حرارة الدق مستقرة فى جوهر الاعضاء الاصلية ومذبة لها وحرارة الغب واردة من مجاورة خلط صفراوى على أعضاء هى على مزاجها الطبيعى حتى اذا نجي عنها ذلك الخلط كانت باقية على أمزجتها الاصلية ( والثانى ) من المذكورين أعنى حرارة الغب ( مدرك دون الاول ) فان صاحب الغب يجد التهابا شديداً ويضطرب اضطراباً عظيماً دون المدقوق ( وأما لميته فان الاحساس شرطه مخالفة ما لكيفية الحس و ) كيفية ( المحسوس اذ مع الاتفاق ) بين كفتيهما ( لا يحصل تأثير للحاس من المحسوس ( فلا يكون ) هناك ( احساس ) لكونه مشروطاً بالتأثير ( فاذا تمكن الكيفية المنافرة فى العضو وأزال ) ذلك الممكن ( كيفية العضو الاصلية ) كما فى

### ( حسن جابى )

المزاج اليابس قد يكون مؤلماً بالعرض لانه قد يتبعه لشدة التقبض تفرق الاتصال المؤلم بالذات وفيه بحث أما أولاً فلما تقرر فى بحث المزاج ان كلا من الكيفيات الاربع فاعلة وان كان الفعل فى الحرارة والبرودة أقوى ولهذا سميتا بالفعليتين وبالجملة كما يحمل اليوسوسة سبباً لتفرق الاتصال فايكن سبباً للوجع من غير توسط تفرق الاتصال اللهم الا أن يننى كلامه على انهما ليسا بمحسوسين كما مال اليه الشيخ فى فصل الاسطقات من الشفاء وان كان مخالفاً للمشهور ولما صرح به فى مباحث النفس منه وأما ثانياً فلأن الرطوبة أيضاً قد تستتبع بالتفريق بواسطة التمديد اللازم لسكثرة الرطوبة المحوكة الى مكان أوسع وقد يجاب عن هذا بأن ذلك انما يكون فى الرطوبة التى مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها

( قوله تؤلم لسعة العقرب الخ ) يمكن أن يقول العقرب بسميته المبردة يفرق تفريقاً غير تفريق دخول جرم ابرته ولا دليل على أن هذا التفريق الحاصل من المجموع أدنى من تفريق الابرّة ولا ان تفريق جراحة ايلاّما أقص من ايلاّم نفس اللسعة

( قوله من حرارة صاحب الغب ) الغب فى الاصل أن ترد الابل الماء يوماً وتدعه يوماً وكذا فى الحمى والدق أيضاً نوع من الحمى وتفسيره يفهم من كلامه

[ قوله واما لميته فان الاحساس شرط ] هذا بظاهره بخلاف مامر فى بحث الحرارة من أن أحد الجسمين اذا كان أسرع انفعالا من الحار مثلاً دل ذلك على أن فى الاسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجى فى التأثير فليتأمل فى التوفيق

سوء المزاج المتفق على ما عرفت (فليس ثمة كفتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس به) أي بالمنافر الذي هو تلك الكيفية القريبة فلا يكون هناك ألم وأما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الأصلية باقية مع الكيفية الواردة فتتحقق المناقاة والاحساس بالمنافي الذي هو الألم (ولذلك) أي ولأن شرط الاحساس التأثير المتوقف على المخالفة والمناقاة (فإن المحسوسات إذا استمرت) زماناً (يضعف الشعور بها متدرجاً) إذ بحسب استمرارها تقل المخالفة بينها وبين كيفية الحاس بها فيضعف التأثير والاحساس أيضاً (حتى ربما يشعر بها) أي بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كفتي الحاس والمحسوس ويكون لها في أول الوهلة سورة ثم تضمحل (وان شئت) شاهداً على ما ذكرناه (فقس من داخل الحام) فانه عند دخوله فيه (يستسخن الماء الحار بحيث يشمئز منه) ويتأذي به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية الماء (حتى إذا لبث فيه قاب ساعة أثر فيه الحام فيسخن) وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية الماء (فتراه) حينئذ (لا يدرك سخونه بل ربما استبرده) بسبب زيادة سخونة بدنه لاجل الهواء على سخونة الماء (المتقصد الثاني الصحة) على ما ذكره ابن سينا في الفصل الأول من القانون (ملكة أو حالة) لم يكنف بذكر أحدهما تنبيهاً على أن الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون كصحة الناقه (يصدر عنها) أي يصدر لاجلها وبواسطتها (الأفعال من الموضوع لها سليمة) غير مأوفة (وهذا) التعريف (بم أنواعها) إذ يدخل فيه صحة الإنسان

(قوله بشمئز) الاشتزاز الانتباض والافشعار

(قوله قاب) أي مقدار

[قوله لم يكنف بذكر أحدهما الخ] الأولى لم يكنف بذكر أحدهما لفوات انعكاس التعريف ولم يذكر ما هو أعم منهما أعني الكيفية النفسانية للتنبيه المذكور

[قوله على أن الصحة قد تكون الخ] فكلمة أو للتوبيخ لا لترديد وبعبارة أخرى لا يحكم بالترديد لا لترديد في الحكم فاندفع الاعتراض المشهور من أن كلمة أو لترديد وهو يناقض التعريف وما قيل أنه إن كان المذكور قبل التردد الأمر المشترك فهي للتوبيخ والا فلا لترديد فاكثري

(قوله يصدر لاجلها الخ) فلها مدخل في الصدور بكونها آلة لأفعال الموضوع واستناد الفعل إليه كاستناد القطع إلى السكين على التجوز المشهور غير ما فيه الاظهر أن يقال على الجري الطبيعي

(قوله كصحة الناقه) فقه من مرضه فقهاً مثل تعب تعباً وكذا فقه فقهها مثل كلج كلجاً فهو ناقه إذا صح وهو في عقب غلة والجمع فقه

وسائر الحيوانات وصحة النبات أيضا اذ لم يعتبر فيه الا كون العقل الصادر عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدر عنه أفعاله من الجذب والمضغ والتغذية والتنمية والتوليد سليمة وجب ان يكون صحيحا ( وربما تخلص ) الصحة وتعريفها ( بالحيوان أو بالانسان فيقال ) الصحة ( كيفية لبدن الحيوان ) الى آخر ما مر ( أو ) يقال كيفية ( لبدن الانسان ) الى آخره ( كما وقع الجميع في كلام ابن سينا ) اما الاول فكما عرفت واما الثاني فقد ذكره في الفصل الثاني من سابعة قاطيغورياس من منطق الشفاء فانه قال هناك الصحة ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لأجلها أفعاله الطبيعية وغيرها على المجري الطبيعي غير مأوفة وكأنه لم يذكر الحالة ههنا اما الاختلاف فيها واما لعدم الاعتداد بها واما الثالث فقد ذكره في الفصل الثاني من التعليم الاول من الفن الثاني من كتاب القانون حيث قال الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سالمة ( واورد الامام الرازي على جعلها ) أي جعل الصحة ( من الحالة والملكة ) أي من الكيفيات النفسانية

( قوله وصحة النبات الخ ) وعلى هذا فالمراد بالنفس في تفسير الكيفيات النفسانية ما يعبر النفس النباتية وما في شرح المقاصد من ان اطلاق النفس على ما يعبر النفس الحيوانية والنباتية خلاف الاصطلاح حيث قالوا النفوس ثلثة نفس نباتي ونفس حيواني ونفس انساني وعرفوا كل واحد منها تعريفا على حدة ( قوله في قاطيغورياس ) باليونانية ببيان الالفاظ المفردة والمراد هاهنا بمباحث المقولات العشر من حيث انها مدلول الالفاظ المفردة

( قوله فانه قال هناك ) بناء على ان الصحة لا تختص بالانسان في نفس الامر ( قوله لعدم الاعتداد بها ) أي في ذلك المبحث لانه أوردته مثالا للمتضادين اللذين ليس بينهما واسطة اما في مقام الحد فلا يرد اذ عدم الاعتداد ببعض افراد المعرفة لقصانه غير موجه لانه يخل بمجامعية التعريف ( قوله حيث قال الخ ) بناء على انه الاابق بعلم الطب لانه باحث عن أحوال بدن الانسان

( قوله وصحة النبات أيضا ) قال في شرح المقاصد هذا ليس بمستقيم لان الحال والملكة من الكيفيات النفسانية أي المختصة بذوات الأنفس الحيوانية على ما صرحوا به اللهم الا أن يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية أو يراد بالانفس أعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح وقد أشار الشارح في أول مباحث الكيفيات النفسانية الى تعميم الانفس والله أعلم [قوله قاطيغورياس] أي المقولات العشر

( قوله حيث قال الصحة هيئة الخ ) قيل ليس مراده تعريف مطلق الصحة بل الصحة المدحوت عنها في الطب وهي صحة الانسان

سؤال هو ( ان مقابله المرض وليس المرض ) منها أى من الكيفيات النفسانية فلا تكون الصحة أيضاً منها وانما قلنا ان المرض ليس منها ( اذا جناسه ) أى أنواعه المندرجة تحته باتفاق الأطباء ثلاثة ( سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال وهى ) أى هذه الامور المذكورة ( امامن ) الكيفيات ( المحسوسة أو من ) مقولة ( الوضع أو عدم ) فان سوء المزاج الذى هو مرض انما يحصل اذا صار احدى الكيفيات الاربع ازيد أو أنقص مما ينبغي بحيث لا تبقى الافعال سليمة فهناك أمور ثلاثة تلك الكيفية وكونها غريبة منافرة واتصاف البدن بها فان جعل المرض الذى هو سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كأن يقال الحمى هى تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة كان من باب المضاف وان جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال واقصر المصنف من هذه الاقسام الثلاثة على الاول فلذلك حكم بان سوء المزاج من المحسوسات واما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار أو عدد أو شكل أو وضع أو انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شئ منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر وكون هذه الامور غريبة منافرة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من مقولة ان ينفع

( عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة ) أى عن منافرة الكيفية وانما قلنا ذلك لان المذكور أمر اعتباري ليس من باب المضاف

( قوله من هذه الاقسام ) الاولى من هذه المحتملات لانها ليست أقسام المرض ( قوله فلذلك حكم الخ ) لا ينبغي ان اعترض شارح المقاصد ليس بان الحكم بكون سوء المزاج من الكيفيات المحسوسة غير صحيح بل انه اقتصر على فلا بد من بيان نكتة لهذا الاقتصار وما قيل انه ترك المحتملات الظاهرة البطلان فظاهر البطلان لان سوء التركيب له أقسام خمسة والجواب لان سلم ان الاقتصار على لانه يكفى لعدم كون المرض مطلقا كيفية نفسانية أن لا يكون قسم من الاقسام داخلها ( قوله عن مقدار كالسمن ) المفرط أو عدد كزيادة أصبع أو شكل كمنقطة الرأس أو وضع كزوال عضو عن موضعه أو انسداد مجرى كالانسداد مجرى الروح الحيواني | قوله يخل بالافعال ( صفة لكل واحد من الخمسة

( قوله وليس شئ منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر ) لان المقدار والعدد من مقولة الحكم والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات كما صرح به نفسه فى المباحث المشرقية والوضع مقولة برأسه والانسداد من مقولة الوضع كما صرح به الابهري



واقصر المصنف من بينها على اعتبار الوضع فعدسوء التركيب منه وأما تفرق الاتصال فظاهر أنه أمر عديم فلا يكون كيفية نفسانية ومنهم من أجاب عن ذلك بأن عبارة الاطباء فيها مسامحة والمقصود أن أنواع المرض كيفيات نفسانية غير معتدلة تابعة للأمور المذكورة ومخلطة بالافعال ( ولا شيء منها ) أى من الكيفيات المحسوسات والوضع والعدم ( بكيفية نفسانية ) فلا يكون شيء من سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال من الكيفيات النفسانية فلا يكون المرض الذي هو جنسها منها أيضاً فلا تكون الصحة منها أيضاً لأنها تكون عبارة اما عن أمور وجودية مقابلة للأمور التي سمينها مرضاً وهي المزاج الملايم والهيئة الملايعة والاتصال الملايم واما عن أمور عدمية هي عدم تلك الاشياء المسماة بالمرض وعلى التقديرين لم تسكن الصحة كيفية نفسانية اللهم الا اذا ثبت ان هناك كيفيات آخر مغايرة لتلك الوجوديات وهذه العدميات وجعل الصحة عبارة عنها لكن ذلك مما لم يعم عليه شبهة فضلاً عن حجة ( وأورد ) الامام الرازي في المباحث المشرقية ( على هذا الحد الذي ذكره ) للصحة ( شكوكا ) وأجاب عنها أيضاً ( الاول لم يقدم الملكة ) على الحالة في الذكر ( وانما تكون ) الكيفية النفسانية التي هي الصحة أولاً ( حالة ثم تصير ملكة قلنا الملكة اتفق على كونها صحة ) والحالة اختلف فيها فقيل هي صحة وقيل واسطة فقدمت

[ قوله واقصر المصنف الخ ] لكفايته في توجيه السؤال

( قوله والمقصود الخ ) يدل على ذلك ما في القانون من ان أجناس الامراض المفردة ثلاثة جالس يتبع سوء المزاج وجنس يتبع سوء التركيب وجنس يتبع تفرق الاتصال وفيه ان ثبوت كيفيات نفسانية غير الامور المذكورة مما لم يعم عليه شبهة فضلاً عن حجة ولذا قال الشيخ ان المرض عدم الصحة على ما سيجي

( قوله ثم تصير ملكة ) فتقديم الحالة أولى ليوافق الوضع الطبع

( قوله الملكة اتفق على كونها صحة ) والمتفق ذكره اهم فلذا قدمه

( قوله واقصر المصنف من بينها على اعتبار الوضع ) واعتذر الابهري عنه بأنه لم يورد الامور المختلة في كل قسم منها لظهور بطلانها ورد بأن قولنا سوء التركيب اما كذا واما كذا ليس بياناً لاجتماع بل للاقسام

( قوله فظاهر انه عديم ) قيل لظاهر انه ان أريد بتفرق الاتصال المعنى المصدرى فهو انفعال وان أريد الحاصل بالمصدر فهو أمر عديم

لذلك ( أولان الملكة غاية الحالة ) والعلة الغائية متقدمة في الذهن وان كانت متأخرة في الوجود ( الثاني فيه ) أي في الحد ( اضطراب اذ اسند ) فيه ( الفعل ) وصدوره ( الى الموضوع والى الصحة ) فان قوله يصدر عنها الافعال يدل على ان مبدأ الافعال هو تلك الحالة والملكة وقوله من الموضوع يدل على ان مبدأها هو الموضوع ( ولا يكون ) المسند اليه الفعل بحسب الواقع ( الا احدهما ) لامتناع صدور فعل واحد من شيئين على ان يكون كل واحد منهما فاعلا له على حدة ( قلنا الموضوع فاعل ) للفعل السليم ( والصحة آله ) في صدور الفعل السليم عنه فقوله عنها أراد به لاجلها وبواسطتها كما أشرنا اليه وقد صرح بهذا المعنى في التعريف الثاني وفي الثالث أيضاً وامامنا يقال من أن فاعل أصل الفعل هو الموضوع وفاعل سلامته هو الحالة أو الملكة فليس بشئ الا ان يؤول بما ذكرناه ( الثالث السليم هو الصحيح فالتعريف دوري ) أي تحديد للشيء بنفسه حيث عرف الصحة بالصحة ( قلنا ) السلامة المأخوذة في تعريف صحة البدن هو صحة الافعال ( والصحة في الافعال محسوسة )

( قوله والعلة الغائية ) لا يخفى ان الملكة ليست علة غائية للحالة وان كانت غائية له بمعنى يرتب عليها فلا يتم التقريب والالوج، أن يقال الملكة غاية للحالة أي كمال ينسب اليها فيكون أشرف فلذا قدمه ( قوله على ان يكون الخ ) وما قيل ان الصحة فاعل والموضوع قابل وفيه اشارة الى أن صدور الافعال السليمة عن الكيفيات لمداخلية موضوعاتها ففيه أنه يصح اسناد الصدور الى القابل على حدة كما يدل عليه ايراد كلمة عن ومن في الموضعين

( قوله رأما ما يقال الخ ) هذا مذكور في شرح الماخص وقد نقله الشارح في حواشي حكمة العين من غير جرح وهنا قال ليس بشئ ولعل وجهه ان السلامة ليست أمراً وجورياً حتى يكون لها فاعل فانها عبارة عن كون الأفعال على المجرى الطبيعي فالصادر هو الافعال الموصوف بالسلامة والفاعل هو الموصوف بالصحة

( قوله ان بأول بما ذكرناه ) من أن المراد بكونها فاعلة للسلامة ان لها مدخلا فيها بطريق الآلية [ قوله أي تحديد لانني بنفسه ] فالاراد بالدور لازم الدور وفيه أنه لا حاجة الى هذا لا يكون المأخوذ في التعريف لفظ السليمة ومعرفتها موقوفة على معرفة السلامة اذ معرفة المشتق موقوفة على معرفة المشتق منه ولا يخفى ما فيه

( قوله قلنا الموضوع فاعل والصحة آله ) وقد يجاب ان الصحة مبدأ الفاعل والموضوع قابل ولفظة من في قوله من الموضوع له بمعنى في كافي قوله تعالى \* أرؤني ماذا خلقوا من الارض فالعق كيفية يصدر عنها الافعال الكائنة في الموضوع له

معلومة بمعاونة الحس ( و ) الصحة ( في البدن غير محسوسة فمرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه أجلى ) فلا اشكال ( واذا عرفت هذا ) الذي ذكرناه من حد الصحة وماتلاق به فالمرض خلاف الصحة ( ومقابلها ) فهي حالة أو ملكة يصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة ( بل مأوفة وهذا يعم أنواع الامراض في الحيوانات والنباتات وقد يخص على قياس ما تقدم في الصحة بالحيوان أو بالانسان وأنت خبير بما يرد على هذا الحد مما ذكره الامام من عدم اندراج المرض في الكيفيات النفسانية وبأن المرض على هذا الحد يقابل الصحة تقابل التضاد وفي القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة وفي الفصل الثاني من سابعة قاطيفو رياس الشفاء مثل ذلك وفي الفصل الثالث من هذه المقالة السابعة ان المرض من حيث هو مرض بالحققة عدمى لست أقول من حيث هو مزاج أو ألم وهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وفي المباحث المشرقية لامناقضة بين كلاميه اذ في وقت المرض امر ان أحدهما عدم الامر الذي كان مبدءاً للافعال السليمة وثانيهما مبدءاً للافعال المأوفة فان سمي الاول مرضاً كان التقابل تقابل العدم والملكة وان جمل الثاني مرضاً فالتقابل من قبيل التضاد والظاهر أن يقال ان اكتفي في المرض بعدم سلامة الافعال فذلك يكفيه عدم الصحة المقتضية للسلامة وان أثبت هناك آفة وجودية فلا بد من اثبات هيئة

( قوله معلومة الخ ) أى المراد انها محسوسة بالذات

[ قوله قلنا الخ ] وقد يجب بأنهم صرف الصحة الاصطلاحية بالصحة اللفوية فلا دور والمآل واحد

( قوله مثل ذلك ) حيث قال المرض حالة أو ملكة مقابلة لتلك أي للصحة ولا يكون أفعاله من كل

الوجوه كذلك بل يكون هناك آفة في الفعل

( قوله لا مناقضة الخ ) يفهم من كلامه في الشفاء ان التقابل التضاد في المشهور وتقابل العدم والملكة

بحسب التحقيق كما يشعر به لفظ في الحقيقة وقد اختار هذا الوجه للدفع شارح حكمة العين

( قوله والظاهر أن يقال ) انما كان هذا أظهر لان في ثبوت مبدءاً للافعال المختلفة سوي الموضوع

خفاء انما الثابت زواله عن الحالة الطبيعية ولانه يرجع النزاع حينئذ الى تفسير لفظ المرض

( قوله والصحة في البدن غير محسوسة ) لو قال بدل قوله في البدن في الموضوع ليعم النبات لكان

أنسب بالتعريف المذكور

( قوله والظاهر أن يقال ) انما كان أظهر لان المفهوم من كلام الامام ان ابن سينا جازم بتحقيق الآفة

الوجودية ومبدها في وقت المرض وليس بتعنين

( قوله فلا بد من اثبات هيئة الخ ) لان المعلوم لا يكون فاعلة للآفة الموجودة

تقتضيها فكان ابن سينا كان متردداً في ذلك (فلا واسطة بينهما) أى بين الصحة والمرض  
المعرفين بهذين التعريفين (اذا خروج عن النفي والاثبات) فالكيفية التي بها تصدر الافعال  
عن موضوعها اما أن تكون أفعالها سليمة أو غير سليمة فالاولى هي الصحة والثانية هي  
المرض (وأثبت جالينوس) بينهما واسطة وسمّاها الحالة الثالثة (فقال الناقه ومن ببعض  
أعضائه آفة أو يمرض مدة) كالشتاء (ويصح مدة) كالصيف (لاصحح ولا مريض وأنت  
تعلم أن ذلك) أي اثبات الواسطة إنما هو (لاهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان  
والجهة و) تعلم (أنه اذا روى شروط التقابل) بين الصحة والمرض (فلا واسطة) بينهما أصلاً  
لان العضو الواحد في زمان واحد من جهة واحدة لا يخلو من أن يكون فعله سليماً أو غير  
سليم فلا يتصور واسطة بين الصحة والمرض للمعرفين بما مر اذا روى الشروط المقترنة

( قوله متردداً في ذلك ) لا تردد له في كون المرض في التحقق عديمياً كما لا يخفى على من نظر  
في كلامه في الفصل الثالث

[ قوله اما أن تكون أفعاله سليمة ) فيه انه يجوز أن لا تكون أفعالها كلها سليمة ولا غير سليمة بان  
يكون بعضها غير سليمة والاظهر أن يقول أولاً تكون سليمة ليكون المراد دائراً بين النفي والاثبات  
وصريحاً في عدم الواسطة قبل عدمه انما يظهر اذا عرف بحالة او مائة لا يصدر بها جميع الأفعال سليمة  
لا بما عرف به المصنف فانه ان أريد بلفظ الافعال في التعريفين الاستغراق يلزم الواسطة وان أريد  
به الجنس يلزم كون عضو واحد صحيحاً ومريضاً اذا كان بعض أفعاله سليماً وبعضه غير سليم وارادة  
الاستغراق في تعريفه والجنس في تعريف المرض مما لا يرضى به الطبع السليم والجواب ان المراد  
الاستغراق لكن ليس المراد بقوله يصدر عنهما الافعال سليمة أو غير سليمة أن يصدر عنه جميع الافعال  
موصوفة بالسلامة أو بعدمها والا لزم أن لا يتصف عضو بالصحة والمرض الا بعد صدور كل فعل عنه بل  
المراد ان كل فعل يصدر عنه يكون سليماً او لا يكون كل ما يصدر عنه سليماً بطريق رفع الإيجاب الكلبي  
الشامل للسلب الكلبي والسلب عن البعض دون البعض فلا واسطة وذلك بأن يعتبر عموم الأفعال بعدد  
نسبة الصدور اليها وان كان الظاهر مقدمة عليها لكونه مدخول الصدور كما في قوله تعالى أن الله لا يحب كل كفار  
أثم وان يكون لفظ الغير في غير سليمة للسلب أى لا سليمة والى ما ذكرنا أشار الشارح فيما سبق بقوله  
اذ لم يعتبر فيه الا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليماً لكان أظهر وأسلم ولو عرف الصحة بأنها حالة  
أو مائة لكل فعل يصدر بها عن موضوع لا يكون سليماً لكان أظهر وأسلم

( قوله فلا واسطة بينهما ) قيل عدم الواسطة مبنى على أن يجعل لفظ الافعال في تعريف الصحة  
للاستغراق وفي تعريف المرض للجنس وفيه ما فيه اللهم الا أن يجعل في كليهما للجنس ويلزم أن عضوا  
واحداً يجوز أن يكون صحيحاً ومريضاً اذا كان بعض أفعاله سليماً وبعضها غير سليم

في التقابل (وكذا كل متقابلين يتمتع بينهما الواسطة فانما هو) أى امتناع الواسطة بينهما (باعتبار شرائط التقابل) فانه اذا أهمل شئ من شرائطه جاز ارتفاعهما مما وحينئذ تثبت الواسطة بينهما قال ابن سينا من ظن أن بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض فقد نسي الشرائط التي يجب أن تراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط أن يفرض الموضوع واحداً بعينه في زمان واحد وتكون الجهة والاعتبار واحداً وحينئذ ان جاز أن يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة والا فلا واذا فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد في زمان واحد فلا بد ان يكون امامه بدل المزاج سوى التركيب بحيث يكون فعله سليما واما ان لا يكون كذلك فلا واسطة الا أن يحد الصحة والمرض بحد آخر ويشترط فيه شروط لا حاجة اليها يعني ان يشترط في حد الصحة سلامة جميع الافعال فيخرج سالم البعض ومن كل عضو فيخرج من كان بمض اعضائه مأوفا وفي كل وقت فيخرج من يصبح مدة ويمرض مدة وان لا يكون هناك استعداد يقتضى سهولة الزوال فيخرج الناقه والشيخ والطفل ويشترط في حد المرض آفة جميع الافعال من جميع الاعضاء في جميع الاوقات فتخرج الامور المذكورة من حده أيضا وتثبت الواسطة قطعا الا ان النزاع حينئذ يكون لفظيا

### ❦ الفصل الثالث ❦

من فصول الكيف (في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان \* المقصد الاول انها) أى الكيفيات المختصة بالكميات (عارضة للكم اما وحدها فللمنفصلة كالزوجية والفردية) العارضتين للمدد وكذلك الاولية والتركيب وسائر الاعراض الذاتية للاعداد (وللممتصلة التثليث والتربيع) أى كالتثليث والتربيع فانهما عارضان للمثلث والمربع وكذلك التخميس والتسكيس وغيرهما من الهيئات العارضة للسطوح الكثيرة الاضلاع واما مع غيرها

(عبد الحكيم)

[ قوله يكون لفظيا ] أي راجعاً الى تفسير لفظي الصحة والمرض

( قوله عارضة للكم ) أي بالذات

( قوله اما وحدها ) أي منفردة من غير انضمام أمر معه فيكون عائداً الى ما ذكره الامام بقوله اما لنفسه

( واما مع غيرها ) أي عارضة للكم مقارنة مع غيره مقارنة الشكل مع الجزء ليصح كون الحلقة مثالا له

كالخلة فانها مجموع شكل وهو عارض لاكم) المتصل من حيث انه محاط بمحد واحد أو أكثر (مع اعتبار لون) قال الامام الرازي هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التي تمرض أولا وبالذات للكميات وتوسطها لغيرها ويدخل في ذلك ما يكون كذلك اما لنفسه كالشكل العارض للمقدار واما لجزئه كالخلة فانها كذلك بواسطة جزئها الذي هو الشكل فان قيل الخلة عارضة للجسم الطبيعي اذ لولاه لم يكن خلة فان العارض للكمية اما أن يمرض لها من حيث أنها كمية أو من حيث أنها كمية شئ مخصوص وكلا القسمين عارض للكمية ثم ان اللون حامله الاول هو السطح الذي هو نهاية الجسم الطبيعي بتوسط الجسم التعلمي ومعنى كون الجسم ملونا أن سطحه ملون فكلا جزئي الخلة حامله الاول هو المقدار فالخلة عارضة بالذات

ويصح كونها قسما لقوله وحدها فانه لو اجري على ظاهره ورد عليه انه كما هو عارض لاكم وحدها عارض له مع كل ما يقارنه ومآله مقال الامام اما لجزئه (قوله مع اعتبار لون) أي لون معتبر معه

[قوله اذ لولاه الخ] أي يتصور عروض الخلة الى الجسم الطبيعي بخلاف الكيفية المختصة بالكم فانها انما تنظر الى المادة في الوجود دون النصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي (قوله ثم ان اللون) أي بعد ما عرفت حال الخلة باعتبار جزئيه مع غيرهما غير تلك الكيفية المختصة فلا ينافي ذلك الغير أيضاً كيفية مختصة بالكم

(قوله مع اعتبار لون) أي مع لون معتبر أورد على هذا أن الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكميات الا أن اللون من الكيفيات المحسوسة فكيف تكون الخلة المركبة منهما من قبيل الكيفيات المختصة بالكميات والمركب من نوع ومما ليس ذلك النوع لا يندرج في أحدهما وأجيب بأن هذا مبني على أن اللون من خواص السطح وعلى هذا يكون اللون أيضاً من الكيفيات المختصة بالكميات ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم وأما ان الكلام في الكيفية المفردة فكيف بعد الخلة المركبة من الكيفيتين مما نحن فيه فسيجيء جوابه وأنت خير بأن هذا التوجيه لا يلائم قول المصنف واما مع غيرها كالخلة فانه لم يعتبر في الخلة على هذا التوجيه غير الكيفية المختصة بالكميات لان كلا جزئيهما حينئذ منها فلا نسب لكلام المصنف أن يقال اللون وان لم يكن من الكيفيات المختصة بالكميات لفوقه في الاعماق الا انه يصدق على المركب منه ومن الشكل انه كيفية مختصة بها كالاخفى واعلم أن كلامهم متردد في أن الخلة مجموع الشكل واللون أو الشكل المنظم الى اللون أو كيفية حاصله من اجتماعهما وهذا أقرب الى جعلهما نوعاً على حدة

(قوله كالخلة فانها الخ) التمثيل على زعم القوم والافيد ذكر الآن أن كلا من جزئيهما حامله الاول هو المقدار وانها عارضة بالذات لاكم فتأمل

لكم قال ويتوجه على هذا أن يكون للون والضوء داخلين في هذا النوع من الكيفيات لان حاملهما الاول هو السطح اذ لا لون ولا ضوء في عمق الجسم وقد يقال اللون قد يكون نافذاً في داخل الجسم وكذلك الضوء في المضيء بالذات كالشمس فلا يختصان بالسطح والمتبادر من قوله (وكالزاوية) ان الزاوية كالخالقة في أنها مركبة من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها وليست كذلك كما يدل عليه قوله (فإنها هيئة احاطة الضامين بالسطح مثلاً في ملتقاهما بالاستقامة) فالزاوية هي تلك الهيئة لا الامر المركب من تلك الهيئة والضامين والسطح كما يتوهم وأشار بقوله مثلاً الى أن ما ذكره تعريف للزاوية المسطحة دون مطلقها المتناول للزاوية المجسمة وتلخيصه أن الزاوية المسطحة هيئة عارضة للسطح عند ملتقى خطين يحيطان به من غير أن يتحدا خطاً واحداً فإنه اذا اتصل خطان على نقطة في سطح من غير أن يتحدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة انحدابية فيما بين

(قوله داخلين في هذا النوع الخ) وما وقع في شرح التجريد وشرح حكمة العين من أنه لا تنافي بين كون الكيفية مخصوصة بالكم ففيه انه يلزم أن يكون حقيقة واحدة جنسان في مرتبة واحدة وهو محال الآن يقال ان الأقسام الاربعة ليست أجناساً متوسطة اذا لكيف ليس جنساً عالياً وبذلك يخل كثير من مطالعهم [قوله وقد يقال الخ] عديل لقوله ثم ان اللون حامله الاول الخ فعلى هذا القول معنى قوله مع غيرها مع غير الكيفية المختصة بالكم مطلقاً

(قوله والمتبادر الخ) الظاهر انه عطف على قوله كالخالقة فيكون مثلاً لا حركة وليس كذلك بل هي من قبيل الكيفية المختصة بالكم المتصل وحدها اذ لا فرق بينها وبين الشكل في كون كل منهما ماهية احاطة المقدار بالمقدار فقوله كالزاوية عطف على قوله للمثلث والمربع الا انه أخره عن موضعه لاحتياجه الى التفصيل (قوله في ملتقاهما) أى حاصلة في ملتقاهما

(قوله لا بالاستقامة) متعاق بملتقاهما

[قوله من غير أن يتحدا الخ] بأن يكون الحد المشترك باقياً بمحاله

(قوله اذ لا لون ولا ضوء في عمق الجسم) وعلى هذا المذهب بنوا كلامهم حيث قالوا عروض الألوان للسطوح انما هو أولاً وبالذات ولغيرها بواسطتها

[قوله فإنها هيئة احاطة الخ] قيل ليس في هذا التعريف ما يحتج به عن القوسين اذا اتصلا على نقطة وصارتا قوساً واحدة اللهم الا أن يقال انظر الضلعين يخرججه اذ لا يطلق الضلع على شيء من تينبك القوسين فليتناهل

(قوله وتلخيصه ان الزاوية المسطحة الخ) وعلى هذا فالزاوية المجسمة هيئة عارضة للجسم عند ملتقى سطحين يحيطان به من غير أن يتحدا

الخطين المتصلين هي الزاوية وقد تطلق الزاوية على المقدار ذي الزاوية كما يطلق الشكل على المشكل وليس يعتبر في تحققها احاطتهما بذلك السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتهما به كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر أيضاً أن يكون هناك خط آخر يحيط معهما به ولا أن يكون ذاك الخطان متناهيين أو غير متناهيين قصيرين أو طويلين بخلاف الشكل اذ لا بد فيه من الاحاطة التامة فالشكل المارض للمثلث يتوقف على أضلاعه الثلاثة وكل واحدة من زواياه تتوقف على ضلعين فقط فقولنا من غير أن يتحدا احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة وصارتا قوساً واحدة وأما قوله لا باستقامة فاستغنى عنه اذ لا احاطة أصلاً مع الاستقامة ثم ان الزاوية على التعريف المذكور من مقولة الكيف ( ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت والتساوي (وانها) أي ولانها (توصف بالاصغر والاكبر وبكونها انصفاً وثالثاً) لزاوية أخرى ولا شك أن هذه الصفات اعراض ذاتية للكم فتكون الزاوية كما ولذلك عرف المسطحة بأنها سطح أحاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير أن يتحدا خطأ واحداً (والجواب أنه) أي هذا الاستدلال (انما يتم أن لو كان عروض ذلك) التفاوت والتجزى (لها) أي لازاوية (بالذات) حتي يلزم كونها كما (وانه ممنوع بل) عروضه لها يجوز أن يكون (لانه) أي لان هذا العروض الذي هو الزاوية (عارض للكم) كما في الشكل فانه يعرض له ذلك بواسطة معروضه الذي هو الكم (ويبطله) أي يبطل كون الزاوية من الكم (انما تبطل بالتضعيف وتعمد) أما القائمة فانها كلها تبطل بالتضعيف مرة واحدة بحيث لا تبقى هناك زاوية أصلاً وأما الحادة فانها تبطل اذا كانت نصف قائمة بالتضعيف مرتين كذلك (بخلاف الكم فانه يزيد) بالتضعيف ولا يبطل فلا تكون الزاوية القائمة ولا الحادة المذكورة من مقولة الكم فلا يكون مطلق الزاوية من هذه المقولة أيضاً ولو أبدل التضعيف بالزيادة لشمل

[ قوله أي لان هذا العروض ) أي تذكير الضير الراجع الي الزاوية بتأويلها بالمعروض  
[ قوله بحيث لا تبقى هناك زاوية ) لان متصل الضلعان على الاستقامة فلا يبقى الا احاطة فضلا عن الزاوية  
( قوله كذلك ) أي بحيث لا تبقى زاوية

( قوله ولو أبدل الخ ) لا يخفى ان حاصل الاستدلال ان الزاوية تبطل بالتضعيف ولا شيء من الكم كذلك أما الكبرى فلان التضعيف زيادة في الكم لا ابطال له وأما الصغرى فلان الحادة أي حادة (قوله بالتضعيف مرتين) أراد به أن يضعف مرة ثم يضعف الحاصل بالتضعيف الاول الا أن يزداد على الحادة مثلاً مرتين فان الحادة التي هي نصف قائمة انما تبطل اذا ضعفت على هذا الوجه ثلاث مرات كما لا يخفى



البطلان الزوايا كلها فان كل زاوية زيد عليها ما يجعلها مساوية لقائمتين لم يبق هناك زاوية أصلاً واما التضعيف فقد لا يبطل المنفرجة ولا الحادة التي هي أصغر من نصف قائمة أو أكبر منه اذ يجوز أن يبق هناك زاوية في الجهة الاخرى من الخط الآخر نعم يلزم من تضعيف المنفرجة بطلان بعضها وكذا الحال في تلك الحادة اذا ضعفت مرارا وقد يكفي بذلك في الاستدلال لان الحكم اذا ضعف لم يبطل منه شيء بل يزداد أبداً ومما يدل على ان الزاوية ليست سطحاً انها لا تقبل الانقسام على موازاة الوتر فان الخط الواصل بين ضلعيهما يحدث مثلثاً هي بعينها احدى زواياه كما يشهد به التخييل الصحيح واتفاق المهندسين عليه قاطبة ومنهم من جعل الزاوية من الاضافة فقال هي تماس خطين من غير أن يتحدا وبطلانه ظاهر فان التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية ومنهم من جعلها من مقولة الوضع وذهب جماعة الى انها أمر عديم أعني انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يحيطان به فهذه أقوال خمسة أوردها بعضهم في رسالة صنفها لتحقيق الزاوية وما قيل فيها المقصد الثاني قال المهندسون الخط المستقيم خط تقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية (أي على سمت واحد لا يكون بعضها أخفض (و) قالوا (انه اذا أثبت أحد طرفيه) على حالة (وادير) الخط المستقيم على سمت واحد (حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة وهي شكل) أي مشكل (يحيط به خط في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه) أي من تلك النقطة الى ذلك الخط (سواء) فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط محيطها والخطوط الخارجة منها اليه انصاف اقطارها والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها وهو منصف لها (ثم اذا أثبت قطر نصف الدائرة) على وضعه (وادير نصف الدائرة حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الكرة وهي جسم يحيط به سطح في

كانت تنتهي بالتضعيف مرة أو مراراً الى قائمة أو منفرجة وكل منهما يبطل بالتضعيف مرة أما القائمة فلا لتقاء الخطين على الاستقامة بحيث يصيران خطاً واحداً وأما المنفرجة فالتأدية تضعيفها الى الاستقامة مع زيادة لأنه لا بد في تضعيف المنفرجة من زيادة القدر الذي يكون اتصال الخطين عنده على الاستقامة لان التضعيف عبارة عن زيادة مثله وان الحدوث للزاوية في الجانب الآخر فلا يتأني ذلك لان المقصود ان تضعيف كل زاوية يبطل لها لا انها يبطل لما حدث بتضعيفها فاندفع ما ذكره الشارح

(قوله اذا ضعفت مرارا) كأنه أراد به ما فوق الواحد اذا الحادة التي هي أكبر من نصف القائمة اذا ضعفت مرتين يحصل ما ذكره كلاً لا يخفى على المتأمل

وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه ) أى الى ذلك السطح ( سواء ) فتلك النقطة مركز الكرة وذلك السطح محيطها وتلك الخطوط انصاف أقطارها والمستقيم الواصل من المركز الى المحيط في الجانبين قطرها ( واذا أثبت أحد ضلعي المربع المتوازي الاضلاع وادير ) ذلك المربع حتى عاد الى وضعه الاول ( حصل الاسطوانة ) والمباراة الظاهرة ان يقال اذا أثبت أحد اضلاع سطح متوازي الاضلاع وأدير حصل الاسطوانة المستديرة ( وهو شكل يُحيط به دائرتان ) متوازيتان ( من طرفيه هما قاعدتاه يصل بينهما سطح مستدير يفرض وسطه خط مواز لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه ) وذلك لان الخط المتوسط هو ذلك الضلع للثابت والسطح الواصل بين القاعدتين انما ارتسم من الضلع الآخر الموازي للثابت كما ان القاعدتين ارتسمتا من الضلعين الباقيين المتوازيين فلذلك كانتا متوازيتين ( واذا أثبت الضلع المحيط بالقائمة ) أي أحد ضلعي القائمة ( من المثلث وادير المثلث ) حتى يعود الى وضعه الاول ( حصل المخروط ) المستدير ( وهو جسم أحد طرفيه دائرة ) هي قاعدته ( والآخر نقطة ) هي رأسه ( ويصل بينهما سطح يفرض عليه ) أي على ذلك السطح ( الخطوط الواصلة بينهما ) أي بين محيط الدائرة وتلك النقطة ( مستقيمة ) واعلم ان ما نقله عنهم انما ذكروه لتسهيل تخيل هذه الامور لا لان وجودها في أنفسها يكون بهذا الطريق كيف والخط عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم

( قوله والعبارة الظاهرة ) فان عبارة اثنى يوم ان للمربع ضلعين وانه قد لا يكون متوازي الاضلاع من حيث انها كمية لشيء مخصوص كالخلاقة

[ قوله من الضامين الثابتين ) انما كانا ثابتين لان أحد طرفيهما متصل بالضلع الثابت والطرف الثاني متصل بالمتحرك كما كان متصلا حال عدم الحركة فلا يكون بذاته وان حصل الحركة بما يعرض ولذا أحدثت القاعدة

( قوله حصل المخروط المستدير ) أي المستدير القائم وهو ما يكون سهمه عمودا على قاعدتيه وأما المستدير الغير القائم فيحصل من حركة الضلع الغير المحيط بالقائمة الى وضع الاستقامة بأن يصير المتحرك الضلع الثابت خطأ واحداً

( قوله والعبارة الظاهرة أن يقال الخ ) وانما كانت ظاهرة دون عبارة المصنف لان المربع في الاصطلاح ما يكون متساوي الاضلاع متوازيها ولذا قيل بمجوده من حركة خط على نفسه فلا يشمل عبارته المستطيل ولا وجه لتقييده بمتوازي الاضلاع وأيضاً لا وجه لتخصيص الضامين بالذكر فيما له أربعة اضلاع متساوية وقد يقال عبارة الشارح يتناول المسدس مثلاً مع انه لا يحصل منه اسطوانة مستديرة فيبقى أن يقيد الاضلاع بالاربعة

فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه في الوجود ولا حصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه ومن هذا القبيل ما قيل انه اذا فرض نقطتان تحرك احدهما الى الاخرى على سمت واحد حصل الخط المستقيم واذا أثبت أحد طرفيه وتحرك الخط مسافة قبل أن يصل الى وضع الاستقامة حصل المثلث واذا فرض تحرك خط على مثله بحيث يكون قائماً عليه دائماً حصل المربع الذي هو في اصطلاحهم سطح متساوي الاضلاع قائم الزوايا قال المصنف ( وهذا ) الذي ذكره المهندسون من الخطوط والسطوح والجسمات ( كاه أمور وهمية لا يعلم وجودها خارجاً وعليها مبني علمهم الذي يدعون فيه اليقين ) وقد يقال قامت البراهين على وجودها في مواضعها وان سلم كونها أموراً وهمية فلا ينافي ذلك كون أحكامها يقينية ألا ترى ان العدد المركب من الوحدات التي هي أمور اعتبارية له أحكام صادقة بلا شبهة ومن أنكر كونها يقينية فقد كابرو كذا الحال في المباحث الهندسية يعلمها من يزاولها فان قيل لا كمال في معرفة أحوال الموهومات قلنا ان الموهومات قد تكون عارضة في نفس الامر للاعيان الموجودة فيحصل لتلك الاعيان بسبب ذلك أحكام مطابقة للواقع وقد يستدل بأحكام الأمور الوهمية على أحوال الأمور العينية ولا يخفى شيء من ذلك على من له شعور ببراهين علم الهيئة من الحساب والهندسة \* تنبيه \* على ما يرد على جمل الخلق من الكيفيات المختصة بالكميات وهو ان المتغير من أنواع المقولات العشر ما يندرج تحت واحدة منها فقط ( ولو اعتبر المركبات ) في المقولات وأنواعها ( حصلت مقولات غير متناهية ) أي غير محصورة بل كثيرة جداً بحسب الازدواجات الحاصلة بينهما ثناء وثلاث الى عشار وحصلت أيضاً أنواع غير منحصرة فيما ذكره من أنواعها بحسب التركيب الممكن فيما بين تلك الأنواع كأن

( عبد الحكيم )

( قوله لا يعلم وجودها خارجاً ) لنوقفه على كون الجسم متصلاً في نفسه فانه اذا كان مركباً من أجزاء لا تجزي فلا مقدار الا في الوهم

( قوله فان قيل الخ ) يعني ليس مقصود المصنف انه ليس لها وجود في الخارج فلا يكون العلم بأحوالها مطابقاً للواقع حتى يرد ما ذكر بل مقصوده انه لا كمال للنفس في علمها وان كان يقينا لان الكمال معرفة أعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة

[ قوله ببراهين علم الهيئة ] فانه يعلم بها أحوال الأجرام العلوية

ركب مثلاً الأقسام الأربعة التي للكيف بعضها مع بعض وعلى هذا كان ينبغي أن لا تعد  
الخلفه من الكيفيات المختصة بالكميات لكونها مركبة من نوعين متخالفين (و) لكنهم  
قالوا (الخاتمة إنما اعتبرت) وجعلت داخلة في هذا النوع (باعتبار وحدة) عرضت لمجموع  
الشكل واللون (بحسبها) أي بحسب تلك الوحدة (يتصف بالحسن والقبح) يعني أن  
الشكل إذا قارن اللون وحصلت منهما كيفية وحدانية باعتبارها يصح أن يقال للشيء أنه  
حسن الصورة أو قبيح الصورة (وهما) أي الحسن والقبح بحسب الصورة (غير) الحسن  
والقبح (العارضين للشكل وحده أو للون وحده) قال المصنف (وهذا عذر غير واضح)  
لأنهم ان ادعوا أن بين الشكل واللون وحدة حقيقة معناها وأن اكتفوا بالوحدة  
الاعتبارية جاز اعتبارها في كل أمرين يجتمعان وقد يقال قد اعتبر الوحدة بينهما في متعارف  
الناس حيث عبر عنهما بالخلفة ووصف الشخص بحسبهما بحسن الصورة وقبحها فلذلك  
عددتاها كيفية واحدة وادرجناها فيما اندرج فيه جزؤها كما عرفت ولم نجد لها نظيراً في ذلك  
فاكتفينا بها (الفصل الرابع) من فصول الكيف (في الكيفيات الاستعدادية) وهي  
(أما) استعداد (نحو القبول) والانفعال (ويسمى ضعفاً) ولا قوة كالمراضية (وأما)  
استعداد (نحو الدفع واللاقبول ويسمى قوة ولاضعفاً) كالمصاحبة (وأما قوة الفعل)  
كالقوة على المصارعة (فليست منها) أي من الكيفيات الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا  
أقسامها ثلاثة (فإن المصارعة مثلاً تتعلق بـ (لم) بهذه الصناعة (وصلاية الأعضاء لثلاث تأثير  
بسرعة) ولا يمكن عطفها بسهولة (و) تتعلق (بالقدرة) على هذا الفعل (وشيء منها) أي  
من هذه الثلاثة التي تعلق بها المصارعة (ليس من هذا الجنس) الذي هو الكيفية  
الاستعدادية لأن العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية وصلاية الأعضاء من الكيفيات

(قوله كالمراضية) رجل عراض كثير القبول لمرض والمراضية كونه كثيراً بقبول المرض  
وكذا المصاحبة

(قوله لأن العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية) قيل هذا مبني على أن الكيفية المحسوسة المسماة  
بالانفعالات والانفعاليات والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة أو الحال والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات  
الاستعدادية أقام من الكيف متباينة بالذات يمتنع صدق البعض منها على شيء مما صدق عليه الآخر ولا  
فلا يمتنع أن تكون القدرة من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية ومن حيث كونها

## ﴿ المرصد الرابع ﴾

من مرصده الموقف الثالث (في النسب) أى المقولات النسبية (وفيه مقدمة) لبيان انها موجودة في الخارج أولا (وفصلان) لبيان مباحث ما اتفق على وجوده أعني الاين تارة على رأى المتكلمين وتارة على رأى الحكماء ﴿ المقدمة ﴾ أثبت الحكماء المقولات النسبية وأنكرها المتكلمون الا الاين) فانهم اعترفوا بوجوده وأنكروا وجود ما عداه منها (لوجوده \* الاول لو وجدت) الاعراض النسبية (لزم التسلسل) في الامور الموجودة (اما أولا فلان) هذه الاعراض لا بد لها من محل ولا شك ان (محلها يتصف بها فله اليها نسبة) بالمحلية والاتصاف وهذه النسبة (موجودة) أيضا على ذلك التقدير (ويعود الكلام فيها) بأن يقال هذه النسبة أيضا لها محل يتصف بها فله اليها نسبة نالمة موجودة وهكذا الى المالا نهاية له فهذا تسلسل (واما ثانيا فلان لوجودها) الزائد على ماهيتها لما مر (اليها نسبة) هي اتصافها بالوجود وهذه النسبة أيضا موجودة على ذلك التقدير فلو وجودها اليها نسبة نالمة وهكذا

( قوله وفيه مقدمة [ المراد بالمقدمة ما يجب تقديمه على المباحث المتعلقة بكل واحد منها ) قوله لبيان مباحث ما اتفق على وجوده ) أى مباحث لها نوع تعلق سواء كانت من عوارضها أو من عوارض ما يتوقف به وانما قلنا ذلك لان المباحث التى الفصل الثانى مباحث الحركة عند الحكماء وهي ليست باين عندهم لكنها قد تقع فى الاين فللمباحث نوع تعلق به ( قوله لزم التسلسل فى الامور الموجودة ) بخلاف ما اذا كانت أموراً اعتبارية ثابتة فى نفس الامر لان اللازم حينئذ يكون مبدأ انزعائها موجوداً فيه لا وجودها مفصلة فان وجودها التفصيلى بحسب اعتبار العقول فافهم فانه قد زل فيه بعض الاقدام ( قوله لما مر ) من ان وجود الممكنات زائد على ماهيتها

قوة شديدة فاعلة بالسهولة من الكميات الاستعدادية كما ذكرنا أن اللون والاستقامة والأعضاء ونحو ذلك من الكميات المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات [ قوله لزم التسلسل فى الامور الموجودة ] قيل لاشك أن هذه النسب ليست باعتبارية فرضية بل حقيقية لها تحقق فى محالها بمعنى اتصاف محلها بها فى نفس الامر فيلزم التسلسل فى الاعتبارية الحقيقية وانها باطل كالتسلسل فى الامور الموجودة والجواب منع بطلانه كيف وبرهان التطبيق انما يجرى فى الموجودات باتفاق الفريقين انما الخلاف فى اشتراط الترتيب والاجتماع فى الوجود ولا دليل آخر يجرى منها والا اقتضى خلو هذه النسب عن الوجود والعدم لجران الإبطال فى كل منهما والعقل قاض ببطلانه

وهذا تسلسل ثان ( واما ثالثا فلان لاجزاء الزمان بعضها الى بعض نسبة ) بالتقدم والتأخر  
فلو كانت النسب موجودة في الاعيان لكان التقدم والتأخر موجودين مع موصوفيهما  
ومامع المتقدم مقدم فيكون التقدم الموجود مع الزمان المتقدم متقدما على التأخر الموجود  
مع الزمان المتأخر فللتقدم تقدم آخر وهكذا للتأخر تأخر آخر فهناك تسلسل ثالث بل رابع  
أيضاً \* الوجه (الثاني لو وجدت ) النسب ( لوجدت الاضافة ) لانها من النسب لكونها  
نسبة متكررة ( وهي لا تتحقق الا بوجود المنتسبين ) مجتمعين ومن أقسام الاضافة التقدم  
والتأخر ( فيوجد المتقدم والمتأخر ) من أجزاء الزمان ( معا ) وانه باطل قطعاً الوجه ( الثالث  
لو وجدت ) النسب في الخارج ( لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث  
اضافة ثابتة ) اليه ( بأنه موجود معه و ) له ( قبله ) أي قبل كل حادث اضافة أخرى  
اليه ( بأنه متقدم عليه و ) له ( بعده ) اضافة ثالثة اليه ( بأنه متأخر عنه ) وهذه الاضافة حادثة  
أما التي مع الحادث أو بعده فلا شبهة في حدوثها وأما التي قبله فقد زالت حال وجوده والقديم  
لا يزول ( وأثبتها ) أي الاعراض النسبية ( ضرار ) والصواب كما في المحصل معمر فانه من قدماء  
المتكلمين لما رأى قوة الحجة التي ذكرها الحكماء على وجودها اذ عن لها وحكم بوجودها  
( و ) حيث لم يجد دفعا للتسلسلات المذكورة ( التزم التسلسل و ) من ثم أثبت اعراضا غير متناهية  
يقوم بعضها ببعض ولا يخلص له من برهان التطبيق ( واحتج الحكماء ) على وجود الامور  
النسبية ( بأن كون السماء فوق الارض ومقابلة الشمس لوجه الارض ) وأمثالهما من النسب

( قوله بل رابع أيضاً ) وهو تسلسل التأخرات

[ قوله مجتمعين ] لعروضها لكل واحد منها بالقياس الى الآخر

( قوله حادثة ) أي على تقدير وجودها في الخارج

( قوله والقديم ) لما ثبت من أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه

( قوله وأمثالها الخ ) زاده لدفع ما يترأى من المتن انه استدل على الحكم الكلي بالجزئ ولا يتوهم

انه استدلال بالاستقراء الناقص بل استدلال بالحدث الحاصل من تتبع الجزئيات فالحكم الكلي نظري  
وكل واحد من حركاته من حيث خصوصيته معلوم بالضرورة والحكم يختلف بداهة ونظرا

باختلاف العنوان

( قوله تسلسل ثالث بل رابع أيضاً ) التسلسل الثالث بالنظر الى التقدم والرابع بالنظر الى التأخر

(مما تلمه ضرورة) أي نعلم بالضرورة أنها ثابتة حاصلة سواء وجد هناك فرض فافرض واعتبار معتبر أو لم يوجد ولتقابل أن يقول ان ادعيتم أن الفوقية مثلاً من الموجودات الخارجية منعناه بل هذا هو المتنازع فيه فكيف يدعى الضرورة فيه وان قلتم السماء موصوفة بالفوقية في الخارج فذلك لا يستلزم وجود الفوقية فيه لجواز اتصاف الاعيان الخارجية بالامور العدمية فان زيدا أعني في الخارج وليس العمي موجوداً خارجياً وقد يستدل على ذلك أيضاً بأن الشيء قد لا يكون فوقاً ثم يصير فوقاً فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية والا كان نفي النفي نفيًا وهو محال ويحاج عنه بأن حصول الفوقية بعد ما لم تكن عبارة عن اتصاف الشيء بها بعد ما لم يكن متصفاً وذلك لا يستلزم وجودها كما عرفت (وأجابوا عن أدلة الخصم بأنها انما تنفي كون جميع النسب موجودة في الخارج) أي هذه الأدلة تدل على سلب الموجبة السكائية (ونحن نقول به فان من الإضافات) والنسب (أموراً موجودة في الخارج حقيقةً أنها إضافة) كالفوقية والمقابلة ونظائرها (ومنها إضافات) لا تحقق لها في الخارج بل (يختزعا العقل عند ملاحظة أمرين كالنقد والتأخر) بين أمرين لا يجوز اجتماعهما كأجزاء الزمان (و) القسم (الاول) من هذين (ينتهي عند حد) أي يجب انتهاءه الى حد لا يتجاوزه (دون الثاني) اذ لا يقف عند حد لا يمكن للعقل أن يتجاوزه ويفرض إضافة أخرى بعده وعلى هذا فقد انجحت تلك الأدلة واندفع التسلسل في الامور الخارجية لجواز

(قوله لجواز اتصاف الخ) فان الاتصاف الخارجي بمعنى ما يكون الخارج ظرفاً لنفسه نوعاً يستدعي وجود الموصوف والصفة في الخارج كالاتصاف بالسواد وانزاعي يستدعي وجود المنزاع عنه في الخارج لا وجود المنزاع (قوله حقيقةً أنها إضافة) لم يظهر لي فائدة هذه المقدمة (قوله يختزعا العقل) أي يعتبره ويتزعه عن أمور موجودة في الخارج ولو لا الاتزاع لم تكن تلك الإضافات موجودة بل مبدأ انزاعها كمية الواجب وقبليته وبعديته وكالحلول والاتصاف

[قوله مما تلمه ضرورة) ان حمل الضرورة على البداهة يكون حاصل الكلام الاستدلال على وجود الامور النسبية من حيث هي نسبية بوجود الفوقية والمقابلة من حيث خصوصهم فاندعى الضرورة حينئذ لا ينفي القول بالاحتجاج للاختلاف في العنوان (قوله ونحن نقول به فان من الإضافات الخ) أورد عليه أن دليل الحكماء على تقدير تمامه يدل على وجود تلك النسب أيضاً اذ يقال اتصاف المحال بها وكذا معية الباري وقبليته وبعديته الى غير ذلك أمور حاصلة من غير فرض فافرض واعتبار معتبر فتخصيصه بما ذكره اعتراف بالخلاف وأنه يوجب البطلان (قوله حقيقةً أنها إضافة) الظاهر انه لا دخل له في المقصود

أن تنتهي السلسلة الى نسبة موجودة يكون ما بعدها من النسب اعتبارية اذ ليس يلزم من وجود الفوقية في نفسها أن يكون حلولها في محلها أمراً موجوداً أيضاً ولا من وجود حلولها وجود حلول الحلول وكون هذه النسب متوافقة في الماهية لا يقتضي اشتراكها في الوجود لجواز أن يكون بعض أفراد الماهية موجوداً وبعضها معدوماً وقد يجاب عن بعض تلك الأدلة بكونه منقوضاً بالآين

### ❦ الفصل الاول ❦

في مباحث المتكلمين في الآ كوان وفيه مقاصد سبعة ❦ الاول المتكلمون وان أنكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا بالآين وسموه بالكون والجهور منهم على أن مقتضى للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لا صفة قائمة به فهناك شيئان ذات الجوهر والحصول في الحيز المسمى عندهم بالكون (وزعم قوم منهم) أعني مثبتى الحال (ان حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكائية والصفة التي هي علة للحصول (بالكون) فهناك ثلاثة أشياء ذات الجوهر وحصوله في الحيز وعلة (قال الامام الرازي) في الاربعين هذا عندنا باطل اذ (حصول الصفة للشيء معناه تحيزها تبعا لتحيزه) فاذا فرض ان حصول الجوهر في الحيز معلل بقيام صفة أخرى بالجوهر كان كل واحد من الحصول وتلك الصفة متوقفاً على الآخر (فيلزم الدور والجواب وقد عرفته) في الرصد الاول من هذا الموقف وهو انما نسلم ان معنى القيام ما ذكر بل هو الاختصاص الناعت (مع أنه) ان سلم ان معنى

( قوله عن بعض تلك الأدلة ) وهو الوجه الاول باعتبار لزوم التسلسل الاول والثاني وتقرير النقض انه لو وجد الآين ازم التسلسل أما أولاً فلانه لابد من محل يتصف به نسبة اليه بالحلية ويعود الكلام وأما ثانياً فلان لوجوده الزائد نسبة اليه فان أجبت بأنه لا وجود لجميع النسب بل لوجود المقولات فقط

[ قوله وقد يجاب عن بعض تلك الأدلة الخ ] وذلك البعض هو الوجه الاول وتقرير النقض انه ان كان الآين موجوداً وجب أن يحصل في حيز وان كان بالتبع فللاين ابن آخر والكلام في الثاني كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وقد يجاب بأنه لا يلزم من وجود الآين أن يكون له ابن آخر اذ الآين انما هو للجواهر المتخيزة ورد بأن اثبات للجواهر هو الآين اصالة وأما الآين التبعي فيلزم ثبوته للاعراض عند المتكلمين بناء على أن قيام العرض بالحمل عندهم بمعنى التبعية في التحيز وفيه بحث لان الموجود من الآين عند المتكلمين هو الآين اصالة أعني حصول الجوهر في الحيز لا مطابق الآين والا لزم قيام العرض بالعرض وهم لا يقولون به وتوافق الآينين في الماهية على تقدير تسليمه لا يوجب توافقهما في الوجود كما صرحوا به حينئذ فلا تسلسل ولا نقض فليتأمل



القيام ذلك فلا نسلم لزوم الدور لانه ( قد تكون ذات الصفة ) لقيامها بالجواهر ( علة  
 للحصول ويكون تحيزها ) الذي هو قيامها ( معلل به ) أي بالحصول ( فلا دور و ) قوله  
 ( ربما قال ) اشارة الى ما وجد في نسخة أخرى من الاربعين هكذا ( قيام الصفة ) التي هي  
 علة للحصول ( ان توقف على التحيز ) أي الحصول في الحيز ( لزوم الدور ) لانه لما عللنا  
 حصول الجوهر في حيزه بتلك الصفة القائمة به كان الحصول متوقفا على قيامها به والمفروض  
 ان قيامها به متوقف على ذلك الحصول وهو الدور يرد عليه مامر من ان العلة ذات الصفة  
 من حيث وجودها في نفسها ولا يلزم من هذا توقف الحصول على قيامها بالجواهر ( والا )  
 أي وان لم يتوقف قيام الصفة على الحصول في الحيز ( جاز انفكاك العلة ) التي هي تلك الصفة  
 القائمة بالجواهر ( عن المعلوم ) الذي هو الحصول في الحيز لانه لما لم يتوقف قيامها به على  
 الحصول أمكن القيام بدون الحصول فامكن ان توجد تلك الصفة قائمة بالجواهر خالية عن  
 معلولها الذي هو الحصول ( وقد يقال ان التوقف بمعنى عدم جواز الانفكاك لا يوجب

( قوله قد تكون ذات الصفة ) أي قام تلك الصفة كما يدل عليه قوله لقيامها أي ليس المراد نفس الصفة مع  
 قطع النظر عن القيام وهذا مبني على ما ذكره الشارح فيما سبق من أن وجود العرض مقدم بالذات على  
 قيامه بالموضوع بدليل قولهم وجد السواد فقام بالجسم فيجوز أن تكون الصفة الموجودة في حال قيامها  
 علة للحصول وان لم يكن للقيام مدخل في العلية واما اذا كان وجود العرض في نفسه هو وجوده في  
 نفسه هو وجوده في الموضوع فلا يتنهي هذا الجواب لان وجود تلك الصفة مما يتوقف عليها وجود  
 قيامها بالحل فيكون حصول الجوهر في الحيز لان التحيز التبعي موقوف على التحيز الاصل فيلزم الدور  
 ( قوله ولا يلزم الخ ) وان كان في حال القيام

( قوله وان لم يتوقف ) كان الظاهر من الشق الثاني ان المراد من التوقف جواز الانفكاك ليصح  
 الملازمة . اكتفى المصنف بذلك واختار الشق الاول ومنع بطلان التالي لان اللازم صدور الدور بمعنى استلزام  
 كل منهما للآخر وليس بممتنع وأما صاحب لباب الاربعين فقد أورد الاحتمالين وهي بطلان الملازمة على  
 احتمال وبطلان التالي على احتمال آخر حسبما لمادة الشبهة

[ قوله لانه قد تكون ذات الصفة علة للحصول ] فيه بحث لانه ان أريد ان ذات الصفة قبل قيامها  
 بالموصوف علة له فلا وجه له لانها معدومة حياث ولو سلم وجودها فاقضوا هذا الحصول هذا الموصوف  
 في المكان دون آخر ترجيح بلا مرجح وان أريد انها مع قيامها به علة له وهو الحق اذ الظاهر ان علة  
 السكون للكائنة مشروط بقيامه بالكائن فقد جاء الدور واحتيج الى الجواب الآخر

دورا ممتنعا) وتقريره على ما في كتاب الاربعين أنه ان عني بالتوقف وجوب تأخر الموقوف  
عن الموقوف عليه لم يلزم من عدم التوقف امكان حصول العلة بدون المعلوم وان عني به  
عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه لم يلزم من التوقف بهذا المعنى الدور لجواز أن تكون  
العلة والمعلوم متلازمين مع كون المعلوم محتاجا الى علة بلا عكس قال المصنف (وهو) أى  
ما ذكره هذا القائل (غير وارد) على كلام الامام يظهر ذلك عليك (اذا تأملت) وقد وجهه  
بعض تلامذته بان مجرد امتناع الانسكاك من الجانبين وان لم يستلزم دورا ممتنعا الا ان ههنا  
أمراً آخر يستلزمه اذ قد صرح الامام بان قيام الصفة بالشئ معناه ان تحيزها تابع لتحيزه ولا شك  
ان تحيز الجوهر تابع لقيام الصفة لكونه علة له فيلزم الدور الممتنع وهذا مردود اما أولا  
فلانه لا يصريح بذلك المعنى في هذه النسخة بل فيها ان قيام الصفة المذكورة بالجوهر اما ان  
يتوقف على حصوله في الحيز أولا يتوقف فاستفسار هذا القائل متعلق بما ذكر فيها واعتراضه  
وارد عليه واما ثانيا فلان التمسك بمعنى القيام وجه مستقل كما في النسخة الاولى فلا وجه لجملة  
جزأ لدليل آخر واما ثالثا فلان هذا التوجيه اختيار للشق الاول وهو قوله ان عني بالتوقف

[ قوله وهذا مردود الخ ) يمكن أن يقال مقصود الموجه ان التردد في معنى القيام فكأنه قيل في  
قيام الصفة ان توقف على التحيز بان فسر بالتبعية في التحيز لزم الدور وهو ظاهر وان لم يتوقف عليه  
بان فسر بالاختصاص الناعت بالجوهر من غير حصول في الحيز كما في الواجب تعالى فلا يكون القيام علة  
مستلزمة وحينئذ يكون مآل النسختين واحداً الا انه ترك في النسختين احتمال عدم التوقف لكونه خلاف  
ما هو المشهور من معنى القيام وذكر في الاخرى استظهاراً وحينئذ اندفع الرد بالوجود الثلاثة أما  
الاول فلان التصريح غير لازم لكونه مشهورا واستفسار هذا القائل على معنى التوقف غير موجه لما  
عرفت من ان المراد به توقف التأخر والترديد مبنى على تفسير القيام وأما الثاني فلانه لم يجعل التمسك  
بمعنى القيام خبر لدليل آخر أورده في التوقف بناء على تفسير القيام فهو في الحقيقة تمسك بمعنى  
القيام كما في النسخة الاخرى وأما الثالث فلان ما ذكره من الوجه بيان المراد لامام بحيث لا يبدى عليه  
ما ذكره القائل لانه اختيار للشق الاول وانبات للملازمة اذ حاصل التوجيه ان التردد في التوقف

(قوله وهو غير وارد اذا تأملت) قيد معناه أن اعتراض الامام غير وارد فلا يحتاج الى الجواب  
المذكور وذلك بناء على ان علة الكائنية ذات الصفة لقيامها كما مر وأنت خبير بأنه تعسف ظاهر ومخالف  
لتوجيه تلميذه الذي هو أعلم بمراده

(قوله اختيارا للشق الاول الخ) أراد بالشقين طرفي التردد الذي نقله رحمه الله من كتاب الاربعين  
وأراد بالشق الثاني المذكور ما ذكره المصنف بقوله وقد يقال الخ

وجوب تأخر الموقوف الخ وهو ان قيام الصفة متوقف على الحصول توقف تأخر وقد أبطله هذا القائل بأن عدمه لا يستلزم امكان وجود العلة بدون المعلول كما نقلناه عنه لا للشق الثاني المذكور في الكتاب ﴿تنبية﴾ على ما تمسك به من أثبت الـكون علة للكائنية مع الجواب عنه أما التمسك فهو أنهم قالوا (الاحياز الجزئية الممكنة للمتجيز) الذي هو الجوهر (نسبتها إليه سواء) فان ذات الجوهر تقتضى حصوله في حيز ما أى حيز كان (وانما يقتضى حصوله في حيز ما) مخصوص (بحسب ما يقارنه من شرط يمينه) أي يعين ذلك الحيز المخصوص وحصوله فيه فهناك أمران أحدهما الكائنية أعنى الحصول في الحيز المخصوص (و) ثانيهما (الـكون) الذي (هو نسبته) أى المقتضى لنسبته (الى الحيز المخصوص) وحصوله فيه (فالفرق) بين الـكون الذي هو مقتضى وبين الحصول في الحيز أعنى الكائنية المقتضاة (ظاهر) وأما الجواب فهو قوله (لكن) أى نحن نسلم أن نسبة الجوهر الى الاحياز الممكنة على السوية وأنه لا بد لحصوله في حيز معين من مقتضى خارج عن ذاته لكن (الكلام في ثبوت ذلك المقتضى) وأنه ما ذا فنحن لا نسلم أن حصوله في الحيز معلل بصفة أخرى قائمة به مسماة بالـكون كما يزعمون (فان الحصول في الحيز المخصوص) انما يثبت له (عندنا بخلاق الله تعالى) فلا حاجة الى اثبات صفة أخرى له ﴿المقصد الثاني﴾ أنواع الـكون أربعة (هي الـسكون والحركة والافتراق والاجتماع وذلك (لان حصوله) أي حصول الجوهر (في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر أولا والثاني) وهو مالا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر فسمان لانه (ان كان) ذلك الحصول (مـسـبوقا بحصوله في ذلك الحيز

وعدمه مبني على تفسير القيام والملازمة في التعيين بينة

[ قوله لا للشق الثاني الخ ] يعنى مقتضى عبارة المتن ان بوجه عدم الورود باختيار ما هو مذكور في الكتاب وهو الشق الثاني في الباب لا باعتبار ما هو مذكور فيه أعنى الشق الاول في الباب (قوله يمينه) انما قال ذلك لكونه قريب الفهم أخذاً وابطالاً

(قوله فنحن لا نسلم ان حصوله الخ) كيف وكما أن نسبة الكائن الى الكائنات سواء كذلك نسبته الى الاكوان والفرق تحكم فكما يحتاج في اختصاصه بكائنة مخصوصة الى علة مخصوصة كذلك يحتاج في اختصاصه بكون مخصوص وما يفيد الثاني يفيد الاول فليتأمل

(قوله ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا الخ) أراد بالسبق في الموضوعين السابق بالاتصال والا فالجسم اذا تحرك من حيز الى حيز ثم منه الى الحيز الاول يصدق على الحصول الثاني

فسكون وان كان مسبقاً بمحصله في حيز آخر فحركة ( وعلى هذا ) فالسكون حصول ثان في حيز أول والحركة حصول أول في حيز ثان وبرد على الحصر ( أى على حصر القسم الثاني في الحركة والسكون ) ( الحاصل في أول الحدوث ) أى حصول الجوهر في الحيز في أول زمان حدوثه ( فانه ) كون ( غير مسبوق بكون آخر ) لاني ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون سكوناً ولا حركة فذهب أبو الهذيل الى بطلان الحصر وقال الجوهر في أول زمان حدوثه كائن لا يتحرك ولا ساكن ( وقال أبو هاشم ) واتباعه ( أنه ) أى الكون في أول الحدوث ( سكون ) لان الكون الثاني في ذلك الحيز سكون وهما متاثران لان كل واحد منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو أخص صفاته ما فاذا كان أحدهما سكوناً كان الآخر كذلك فهو لا لم يعتبروا في السكون اللبث والمسبوقية بكون آخر فيلزمهم

( قوله في حيز أول ) أي غير مسبوق بحيز آخر بلا واسطة كما هو المتبادر سواء كان سابقاً على حيز آخر أولاً كالجسم الذي حصل في مكانه ولم ينتقل عنه وكذا قوله حصول أو غير مسبوق بمحصل آخر سواء كان سابقاً على حصول آخر كما اذا عدم الجوهر بعد الحصول في الحيز الثاني أولاً ( قوله فهو لا لم يعتبروا الخ ) فالقسمة عندهم ان الكون في الحيز ان كان مسبقاً بالكون في حيز

انه حصول مسبوق بمحصل في ذلك الحيز مع انه حركة لاسكون واذا سكن الجسم بعد الحركة يصدق على حصوله الذي هو سكون انه حصول مسبوق بالمحصل في حيز آخر وان كان مسبقاً بالمحصل في ذلك الحيز أيضاً ولو قال ان اتصل بمحصل سابق في حيز آخر فحركة والا فسكون لكان أظهر

( قوله فالسكون حصول ثان في حيز أول والحركة الخ ) أولية الحيز في السكون لا يلزم أن يكون تحقياً بل قد يكون تقديرية كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعاً فلا يحصل في حيز ثان وكذا أولية الحصول في الحركة لجواز أن ينعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا تحق له حصول ثان واعلم ان بعض المتكلمين قالوا الحركة مجموع كونين في آئين في مكانين والسكون مجموع كونين في آئين في مكان واحد ورد عليه بأنه يلزم أن يكون السكون الاول في المكان الثاني جزء من الحركة والسكون معاولاً يتمايزان بالذات على أنهم اتفقوا على وجود الكون بأنواعه الاربعة ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الاعراض مطلقاً فاختر الا كثرون ما ذكره المنصف من أن الحركة حصول أول في حيز ثان والسكون حصول ثان في حيز أول واعترض عليه على القولين ببقاء الا كون بأنه يلزم أن يكون كون واحد بعينه حركة وسكوناً ويكون الاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشباب وقد ياتزم ذلك بناء على إطباقهم على ان اختلاف أنواع السكون بالعوارض الاعتبارية لا الفصول المقومة ( قوله فهو لا لم يعتبروا في السكون اللبث الخ ) وعلى هذا لا يتم ما ذكره في طريق الحصر بل طريقه أن يقال انه ان كان مسبقاً بمحصله في حيز آخر فحركة والا فسكون

تركب الحركة من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول في الاحياز المتعاقبة (ثم منهم من) التزم ذلك و (قال الحركة مجموع سكنات في) تلك الاحياز (فان قيل) في ابطال ما التزمه هذا القائل (الحركة) لاشك انها (ضد السكون فكيف تكون) الحركة (مركبة منه) فان أحد الضدين لا يكون جزءاً للآخر (قلنا) في در هذا الابطال ليست الحركة والسكون متضادين علي الاطلاق بل (الحركة من الحيز ضد السكون فيه) اذ لا يتصور اجتماعهما أصلاً (واما الحركة الى الحيز فلا تنافي السكون فيه فانها) أي الحركة الى الحيز (نفس الكون) الاول (فيه) وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين

آخر بلا واسطة فحركة أولاً فسكون سواء لا يكون مسبوقاً بكون أصلاً أو مسبوقاً بكون في ذلك الحيز ففي السكون لا يعتبر المسبوقه فالكون الواحد يجوز أن يكون سكوناً وحركة باعتبارين كما سيصرح بذلك وهو معنى قوله فيلزمهم تركيب الحركة أي الممتدة من السكنات لا الحركة بمعنى الكون الخصوص فانه لا جزء له وهذا الاطلاق عند المتكلمين كالاطلاق على التوسط والقطع عند الحكماء

(قوله فان أحد الضدين ألح) لان الضدين لا بد أن يتعاقبا على محل واحد فان كان أحدهما جزءاً محمولاً على الآخر لزم اجتماعهما فيما يصدق عليه أحدهما والحمول على الشيء محمول عليه لذلك الشيء اذا كان الحمل متعارفاً وان كان جزءاً غير محمول لم يتعاقبا على محل واحد ضرورة ان ما يحمل عليه الجزء حينئذ غير ما يحمل عليه الكل وبما حررنا اندفع ما قيل انه لم يقم على استحالة دليل بل هو مجرد استبعاد وانه مستقصى بالبلقة فانها ضد للسواد والبياض مع تقدمها فالبياض الذي هو جزء وهو المنسوب الى الحيز الذي هو ضد البلقة هو المنسوب الى الكل وكذا السواد

[قوله فيلزمهم تركيب الحركة من السكنات) فان قلت لا يلزم من عدم اعتبار اللبث والمسبوقية بكون آخر في ذلك الحيز في الكون عدم اعتبار اللامسبوقية بكون آخر في حيز آخر فتفريع لزوم تركيب الحركة الممتدة من السكنات على عدم اعتبارهما فيه ليس كما ينبغي قلت ما ذكره الشارح مبني على قولهم بتأمل الحصول الاول والثاني في الحيز الاول فكذا في الحيز الثاني فيصح التفريع المذكور كالابحني (قوله فان أحد الضدين لا يكون جزءاً للآخر) قيل هذا كلام مشهور منهم وليس لهم دليل آخر عليه كيف والبلقة عند السواد والبياض مع انهما يقومان وقد سبق ما فيه فنذكر

(قوله وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه) قل رحمه الله هذا عند المتكلمين لانهم لا يشترطون في الحركة أن تكون في مسافة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء آخر يلاقيه يتحقق الحركة فان قلت كلامه ههنا يدل على ان الحركة عندهم نفس السكون وقوله سابقاً فيلزمهم تركيب الحركة من السكنات يدل على ان السكون عندهم جزء الحركة فما التلفيق قلت قد ذكر في شرح المقاصد ان الفلاسفة يثبتون الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع والمتكلمون بالنظر الى الاول

الدخول فيه (وهو) أي الكون الاول فيه (مماثل للكون الثاني فيه) لما مر من اشتراكهما في أخص صفات النفس (وأنه) أي الكون الثاني فيه (سكون) باتفاق (فكذا هذا) أي الكون الاول لان التماثلين لا يتخالفان قال الآمدي ذلك الاشتراك لا يوجب التماثل لان المتخالفين قد يشتركان في بعض الصفات ولا نسلم ان ما ذكره أخص صفاتهما (و) أيضاً (يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة لانه مثل الكون الاول وهو حركة) باتفاق وكذا الثاني قال الآمدي وهذا اشكال مشكل ولعل عند غيري جوابه وأشار المصنف الى الجواب بقوله (الا ان يعتبر) أي يلزمهم أن يكون الكون الثاني حركة الا أن يعتبر (في الحركة أن تكون مسبوبة بالحصول في ذلك الحيز الا أن تكون مسبوبة بالحصول في حيز آخر) كما مر اذ على هذا لا يكون الكون الثاني حركة لانه مسبوق بكون آخر في ذلك الحيز ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق مع كونه سكونا في هذا المكان والحاصل

(قوله أن يكون الكون الثاني) في الحيز الثاني ليصح كون الكون الاول حركة بالاتفاق (قوله الا أن يعتبر الخ) فالقسمة على هذا الكون في الحيز ان كان كوناً اول في مكان ثان فحركة والا فسكون فالكون الاول في المكان الثاني من حيث إيجابه لاختصاصه بالمكان الثاني مماثل للكون الثاني فيه فيكون سكونا وليس مماثلاً من حيث الخروج من الحيز الاول فلا يكون الكون الثاني حركة فاندفع الاشكال الثاني والى ما ذكرنا اشار الشارح بقوله ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق الخ وبما حررنا ظهر ان ما قيل ان الكلام الزامي لمن يقول بتماثل الحصولين وبأن السكون اثنائي سكون كما يستلزم كون الاول سكونا كذلك كون الاول حركة فلا يتجه الجواب المذكور ليس بشئ كما لا يخفى

قالوا الحركة هي الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في احوال متلازمة وبهذا ظهر وجه جعلهم الحركة تارة مجموع السكنات وتارة نفس السكون والتزام أبي هاشم وأتباعه تركيب الحركة من السكنات تارة وكون السكون اثنائي حركة أخرى (قوله وأيضاً يلزمهم ان يكون الخ) اذا جعل الحركة عندهم عبارة عن مجموع الحصولين في الحيزين أعنى مجموع السكون في الاول المكان الثاني والسكون الآخر في المكان الاول يكون توجيئه هذا الاعتراض انه لو تماثل الحصول الاول والثاني في حيز واحد لمكان الحصول الثاني في الحيز الثاني جزءاً من الحركة التي كان الحصول الاول فيه جزءاً منها ولم يقل به أحد

[قوله الا أن يعتبر في الحركة الخ] قيل فكذا عدم الاتصال بالحصول الاول في حيز آخر معتبر في السكون فيصدق على الحصول الثاني في الحيز الاول دون الحصول الاول وحاصله أن الكلام الزامي لمن يقول بتماثل الحصولين وبأن كون الثاني سكونا يستلزم كون الاول كذلك فلا يتجه حينئذ الجواب المذكور

انالا نعتبر في السكون المسبوقية بكون آخر حتي يكون الكون في أول زمان الحدوث  
سكونا ولننضم حينئذ أن تكون الحركة مركبة من السكنات لكننا نعتبر في الحركة عدم  
المسبوقية بالكون في ذلك الحيز ولا نكتفي بما مر من كونها مسبوقه بالكون في حيز آخر  
حتى لا يلزمنا أن يكون الكون الثاني حركة وانما حملنا عبارة الكتاب على اعتبار الامرين  
معاً في الحركة اذ لو حملت على اعتبار الاول فقط كما هو ظاهرها لزم ان يكون الكون في  
أول ازمان الحدوث حركة ولا قائل به ثم أورد على جوابه اشكالا بقوله ( وحينئذ ) أي حين  
اعتبر في الحركة ما ذكرنا دفع ذلك الاشكال لكن ( لا تكون الحركة مجموع سكنات )  
لان الكون الثاني سكون وليس جزءاً للحركة وهو مردود بانهم يدعون ان جميع أجزاء

( قوله حتى يكون الكون الح ) غاية للنفي لا للمعنى

[ قوله ولا نكتفي الح ] نعتبر في الحركة مجموع الامرين ونقول الحركة الكون الأول في الميثاق  
الثاني والسكون الكون الثاني في المكان الثاني والكون الاول في المكان الاول  
[ قوله حتى لا يلزمنا الح ] غاية لقوله نعتبر في الحركة لا لقوله ولا نكتفي كما توهم فانه فائدة ما ذكره  
بقوله اذ لو حملت على اعتبار الاول فقط

( قوله وهو مردود الح ) قيل الظاهر ان معنى قوله وحينئذ لا تكون الحركة مجموع سكنات لزوم  
كون الحركة مجموع سكنات والنزاهة اياه كان مبنياً على قولهم بتماثل الحصولين وبأن كون الثاني سكونا  
يستلزم كون الاول فلما لم يقولوا بكون الكون الثاني حركة بأن يعتبروا فيه عدم المسبوقية بالحصول في  
ذلك الحيز مع انه مثل الكون الاول الثاني هو حركة بالاتفاق فقد اعترفوا ببطلان ذلك المعنى اما بطلان  
التماثل كما نقله من الآمدي أو لعدم وجود الاشتراك في التماثلين فلا يلزمهم على هذا ان تكون الحركة  
مجموع سكنات مع اعترافهم بهذا اللزوم وبالجملة خلاصة الاشكال الذي أوردته ان الجواب الثاني لا يتأني  
من جانبهم لمنافاته لقولهم بتركب الحركة من السكنات وهذا كلام حق لا يرد عليه قوله وهو مردود  
انتهى ولا يخفى اندفاعه بما حررناه سابقاً من ان تماثل الكون الاول والثاني من حيث ايجاب الاختصاص  
بالحيز الثاني لا يستلزم تماثلهم من حيث ايجابه الخروج من الحيز الاول حتى يلزم ان لا يكون الحركة مركبة  
من السكنات

( قوله ولا نكتفي بما مر من كونها مسبوقه الح ) فيه بحث اذ قد سبق أن مرادهم بالسبق السابق بالاتصال

فيكتفي بما مر في عدم لزوم كون الكون الثاني حركة

[ قوله وهو مردود بانهم يدعون الح ] فيه بحث لان هذا انما يرد لو كان وجه قول المصنف وحينئذ  
لا تكون الحركة مجموع سكنات أن الكون الثاني سكون وليس جزءاً للحركة كما زعمه والظاهر ان

الحركة سكنات لان كل سكون يجب أن يكون جزءاً للحركة وهو ظاهر فان السكون في أول الحدوث سكون عندهم وليس جزءاً لحركة أصلاً (والنزاع) في أن السكون في أول زمان الحدوث سكون أو ليس بسكون (لفظي) فانه ان فسر السكون بالحصول في المكان مطلقاً كان ذلك السكون سكوناً ولزم تركيب الحركة من السكنات لانها مركبة من الاكوان الاول في الاحيان كما عرفت وان فسر بالسكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز لم يكن ذلك السكون سكوناً ولا حركة بل واسطة بينهما ولم يلزم أيضاً تركيب الحركة من السكنات فان السكون الاول في المكان الثاني أعني الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الاول ولا شك ان الخروج عن الاول حركة فكذا الدخول فيه (واما الاول) وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر (فان كان بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر) جوهر (ثالث فهو الاقتراق والافهو الاجتماع وإنما قلنا أمكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز أن يكون بينهما خلاء) أي مكان خال عن المتعيز (عند المتكاملين) فانهم يجوزونه (فلا اجتماع واحد) لا يتصور الاعلى وجه

[ قوله وليس جزءاً لحركة أصلاً ] أي اذا بقي ذلك الجوهر في ذلك المكان أو العدم في الآن الثاني بخلاف ما اذا انتقل منه الآن الى جزء آخر فان مجموع الكونين حركة عند من يقول بتركيب الحركة من السكنات

(قوله لا يتصور الخ) ليس المراد انه واحد شخصي وهو ظن ولا انه واحد نوعي لما سيجيء ان الاكوان كلها نوع واحد

معنى قوله وحينئذ لا تكون الحركة مجموع سكنات ان لزوم كون الحركة مجموع السكنات والتزامهم اياه كان مبنياً على لزوم ذلك لقولهم تماثل الحصولين وبأن كون الثاني سكوناً يستلزم كون الاول كذلك على ما تحقق فلما لم يقولوا بكون السكون الثاني حركة بأن اعتبروا فيها عدم المسبوقية فيه بالحصول في ذلك الحيز مع انه مثل السكون الاول وهو حركة بالاتفاق اعترفوا ببطلان ذلك اما ببطلان التماثل كما نقله من الآمدي أو بعدم وجوب اشتراك التماثلين فلا يلزمهم على هذا أن تكون الحركة مجموع السكنات مع اعترافهم بهذا اللزوم وبالجملة خلاصة الاشكال الذي أورده أن الجواب المذكور لا ينافي من جانبهم وهذا كلام حق لا يرد عليه قوله وهو مردود الخ غاية ما في الباب أن يكون في العبارة أدني مسامحة فتدبر

(قوله وليس جزءاً لحركة أصلاً) الظاهر ان هذا انما هو اذا انعدم الكائن في الآن الثاني والا فاذا حدث جوهر في حيز ثم انتقل منه الى حيز يليه وانعدم فيه فالحركة مجموع الحصولين عند من يقول بتركيب الحركة من الاكوان فانهم



واحد هو أن لا يمكن تخلل ثالث بينهما (والافتراق مختلف) على وجوه متنوعة (فمنه قرب  
(و) منه (بعد متفاوت) في مراتب البعد (و) منه (مجاورة) جعلها من أقسام الافتراق  
وسيصرح بأن المجاورة عين الاجتماع (واعلم أن الاجتماع قائم بكل جزء) أي جوهر  
(بالنسبة إلى الآخر لا أنه أصغر) واحد (قائم بهما) معافاته غير جائز عندهم لما مر من أن  
المرض الواحد لا يقوم بشيئين لا على أن يقوم بكل واحد منهما وهو ظاهر ولأن يقوم بهما  
مما والام لم يكن واحداً حقيقة (أو وضع أحدهما) أي ولأن الاجتماع وضع أحد الجوهرين  
بالنسبة (إلى الآخر فانهم) أي المتكاملين (لا يثبتونه) أي الوضع ويثبتون الاجتماع  
(فالجوهران) المجتمعان (كل) منهما (له اجتماع بالآخر) قائم به فهناك اجتماعان متعددان  
بالماهية ومختلفان بالهوية (فاحفظ هذا) الذي ذكرناه (فانه مما يذهب على كثير من عظماء  
الصناعة) الكلامية فنه من يتوهم أن اجتماعاً واحداً قائم بمجلين ومنهم من يتوهم أن  
الاجتماع من مقولة الوضع (المقصد الثالث الكون) أي الحصول في الحيز (وجوده  
ضروري) بشهادة الحس (وكذا أنواعه الأربعة) على رأي المتكاملين موجودة (إذا حصلها

[ قوله في مراتب البعد ) خص البعد بالتفاوت رعاية لقرب الموصوف وإشارة إلى أن التفاوت في  
البعد عين التفاوت في القرب

[ قوله جعلها من الخ ) هذه المجاورة يمكن بتخلل الجوهر الفرد فلا يكون اجتماعاً وفي تفسير المجاورة  
فبما سيأتي في المقصد الخامس بقوله أي الاجتماع إشارة إلى أن هذا غير ماسبق

( قوله والام لم يكن واحداً حقيقة ) لما تقرر عندهم من أن أقسام المحل يستلزم انقسام الحال بناء  
على نفى الحلول الطريائي كما مر

[ قوله بشهادة الحس ] أي العقل يحكم بوجوده بشهادة الحس سواء كان محسوساً بالذات كما هو  
رأي البعض أو لا كما هو التحقيق

( قوله متفاوت في مراتب البعد ) يجوز تعلق التفاوت بالقرب أيضاً وإن خصصه الشارح بالبعد  
القريب لأفراد العبارة وإن جاز توجيهه بإرادة كل منهما

( قوله وسيصرح أن المجاورة عين الاجتماع ) قد يقال المجاورة التي ذكرت بعد أريد بها معنى آخر غير  
الذي أريد بها ههنا ولذا فسرنا بقوله أي الاجتماع على أن المجاورة بمعنى الاجتماع منقول من كلام الشيخ  
الاشعري والمعتزلة

( قوله والام لم يكن واحداً حقيقة ) قد سبق في بحث الحياة دفعه فلذا لم يتعرض له  
( قوله وجوده ضروري بشهادة الحس ) شهادة الحس البصري بوجوده لا يدل على أنه مبصر بالذات

كما علمت) من التقسيم (عائد الى الكون) الذي هو نوع واحد في الحقيقة (والمميزات) التي بها تميزت تلك الانواع بمضاهان بعض (أمور اعتبارية) لافصول حقيقية متنوعة (نحو كونه مسبوقا بكون آخر) أما في مكان آخر كما في الحركة أو في ذلك المكان كما في السكون على رأي (أو غير مسبوق به) أي بكون آخر على معنى أنه لا يعتبر كونه مسبوقا بكون آخر كما في السكون على رأي آخر (و) نحو (امكان تخال ثاثة) بينهما (وعدمه) كما في الافتراق والاجتماع ولا شبهة في أن هذه الامور الاعتبارية لا وجود لها في الخارج (وقال الحكماء السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يكون متحركا) فالمجردات لا توصف بالسكون الذي هو أمر عديم عندهم اذ ليس من شأنها الحركة (تنبه \* اذا قلنا ليس في الخارج الا الكون والفصول المميزة) المذكورة (أمور اعتبارية) لافصول حقيقية متنوعة كان تسميتها أنواعا مجازاً وانما هو نوع واحد) يعرض له صفات متخالفة لا توجد اختلافا في الماهية (بل) ربما لا توجد أيضاً اختلافا في الهوية الشخصية (اذا الكون الواحد بالشخص يعرض له أنه اجتماع بالنسبة الى جزء، وافتراق بالنسبة الى جزء آخر ولو فرضنا جوهرًا فرداً خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق) ما دام منفرداً (واذا خلق) الله تعالى بعد ذلك (معه غيره عرضاً له والكون) الثابت له أولاً باق (بمحاله) لم تتغير ذاته الشخصية بل صفته \* (المقصود الرابع) فيما اختلف في كونه متحركا وذلك في صورتين الاولى اذا تحرك جسم) من مكان الى آخر (فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه) لانها قد فارقت احيازها (واختلفوا في) الجوهر (المتوسط الباطن) منه (فقل متحرك)

[قوله على معنى انه لا يعتبر الخ) لا على معنى انه يعتبر فيه عدم المسبوقية والالم يكن الكون الثاني سكونا  
[قوله لانها قد فارقت احيازها] لفارقتها الاجزاء الهوائية المحيطة بها التي هي بعض احيازها بالحركة

الحاصلة فيها

حق يتخل حصره في الالوان والاضواء على المشهور  
(قوله على معنى انه الخ) أي لا على معنى انه يعتبر فيه عدم المسبوقية بكون آخر كما هو المتبادر من العبارة ولا لزم أن لا يكون الكون الثاني في المكان الاول سكونا مع انه باطل بالاتفاق  
[قوله فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة] أراد به اتفاق الجمهور وهم القائلون بأن جالس السفينة متحرك لاتفاق الكل اذ القائلون بسكون الجالس في السفينة المتحركة بناء على أن الحيز ما اعتمد عليه نقل الجوهر قائلون بسكون الجواهر الظاهرة أيضاً كما لا يخفى

والا كان ساكنا اذ لا واسطة بينهما فيما هو قابل لهما بعد أول زمان حدوثه وليس بساكن  
 ( اذ لو سكن ) مع حركة باقى الاجزاء ( لزوم الانفكاك ) وانفصال بعض الاجزاء عن بعض  
 والمحسوس خلافه ( ولانه ) أى الجوهر المتوسط داخل ( فى الكل والكل ) داخل ( فى حيز  
 الكل فهو ) داخل ( فى حيز الكل ) فيكون متحيزا به أيضاً ( وقد خرج ) الجوهر المتوسط  
 ( عنه ) أى عن حيز الكل ( الى ) حيز ( آخر ) اذ المفروض ان الكل خرج بتمامه عن حيزه  
 فيكون هو أيضاً متحركاً ( وقيل ) الجوهر المتوسط ( غير متحرك ) اذ حيزه الجواهر المحيطة به  
 وأنه لم يفارقها ولم يفصل عنها فهو مستقر فى حيزه فلا يكون متحركاً ( والاولون ) القائلون  
 بكونه متحركاً ( جعلوه ) أى جعلوا حيز الجوهر المتوسط ( هو البعد المفروض الذى يشغله )  
 الجوهر المتوسط وهو بعض من حيز الكل ولا شك أنه قد فارقه فيكون متحركاً  
 فالاختلاف راجع الى تفسير الحيز كما سيصرح به ( وكذلك اختلف فى المستقر فى السفينة  
 المتحركة ) فقيل ليس بمتحرك كالجوهر المتوسط وقيل متحرك وكيف لا ( وأنه أولى  
 بالحركة ) من الجوهر المتوسط ( اذ هو يفارق بعض السطح المحيط به ) أعني الجواهر  
 الهوائية التى أحاطت به من فوقه بخلاف المتوسط فإنه لا يفارق شيئاً من السطح المحيط به  
 ( والحق أنه نزاع لفظى يعود الى تفسير الحيز كما نبهتكم عليه ) آنفاً فان فسر بالبعد المفروض كان  
 المستقر فى السفينة المتحركة متحركاً كالجوهر المتوسط لخروج كل منهما حينئذ من حيز الى حيز  
 آخر وان فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطانى مفارقاً لحيزه أصلاً \* واما المستقر المذكور

[ قوله ولانه أى الجوهر المتوسط الخ ] ليس من قبيل قياس المساواة كما ترى من ظاهره حتى يعترض  
 عليه بان الدخول للمحاط فى المحيط بل مآله الى الشكل الأول وهو ان الجوهر المتوسط داخل فى  
 الشيء الحاصل فى الحيز وكل ما هو داخل فى الشيء الحاصل فى الحيز حاصل فى ذلك الحيز فالجوهر  
 المتوسط حاصل فى ذلك الحيز

[ قوله فالاختلاف راجع الى تفسير الحيز ] لا يخفى انه بعد ما تقرر ان الحيز عند المتكلمين هو البعد  
 المفروض لا معنى لهذا الاختلاف اللهم الا أن يلاحظ ذلك الاصطلاح فى هذا الاختلاف

( قوله وكذلك اختلف فى الخ ) أى فيما ليس بعد الحركة فيه وقد خرج عما يحيط به بخلاف الصورة  
 السابقة فان الجواهر الظاهرة قد خرج عن احيازها بواسطة الحركة الحاصلة فيها ولذا اتفق فى حركتها

( قوله فلا يكون متحركاً ) حديث لزوم الانفكاك على هذا التوجيه بين البطلان ولذا لم يتعرض له

فانه يفارق بعضاً من الجواهر المحيطة به دون بعض وان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجواهر كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مفارقاً لمكانه أصلاً \* الصورة ( الثانية ) قال الاستاذ أبو اسحاق ( اذا كان الجواهر مستقراً في مكانه وتحرك عليه ) جوهر ( آخر ) من جهة الى جهة ( بحيث تبدل المحاذاة ) بينهما ( فالمستقر ) في مكانه ( متحركاً والزام ) على هذا القول ( ما اذا تحرك عليه ) أي على الجواهر المستقر ( جوهر ان كل ) منهما ( الى جهة ) مخالفة الجهة الآخر ( فيجب أن يكون ) الجواهر المستقر ( متحركاً الى جهتين ) مختلفين ( في حالة واحدة ) وهو باطل بالضرورة ( فيقال ) لدفع هذا الالتزام الحركة قسم يزول به المتحرك عن مكانه ونسب لا يزول به عنه بل يزول به مكانه عنه ( وذلك ) الذي ذكرتموه من كون الشيء الواحد في حالة واحدة متحركاً الى جهتين ( إنما يمتنع في حركة ) يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول بها المكان عنه ( كما في الصورة التي فرضتموها ) ( وشدد التنكير عليه ) أي على قول الاستاذ ( ولا معنى له ) أي للانكار وتشديده ( لانه ) نزاع في التسمية ( فان الاستاذ أطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات سواء كان مبدأ

( قوله كما هو المتعارف عند الجمهور ) أي جمهور العامة كما مر في بحث المكان

( قوله أطلق اسم الحركة الخ ) لا انه اصطلاح على ذلك بل لأن الماهية التي وضع لفظ الحركة بازائها هي تبدل المحاذات سواء كان مبدأ المتبدل فيه أو في غيره فلا يرد ما في شرح المقاصد من أن

[ قوله فانه يفارق بعضاً من الجواهر المحيطة الخ ] يعني هو متحرك لان مفارق البعض يصير مفارقاً عن المجموع من حيث هو مجموع الى مجموع آخر غاية ما في الباب أن يكون بين المجموعين بعض مشترك هو ما اعتمد عليه فيكون متحركاً بالذات ان لم يشترط في الحركة توجه المتحرك بنفسه ومتحركاً بالعرض ان اشترط كما سيبي \* تفصيله في أواخر مباحث الاين على رأى الحكماء ( قوله قال الاستاذ أبو اسحاق اذا كان الجواهر مستقراً في مكانه ) أراد بالمكان البعد الموهوم أو المعتمد عليه بشرط أن لا يتحرك

( قوله وقسم لا يزول به عنه الخ ) فيه قسم آخر وهو أن يكون مبدأ الاختلاف في المتحرك ومكانه أيضاً بأن يزول المتحرك عن مكانه ويزول مكانه عنه وهو ظاهر

( قوله لانه نزاع في التسمية ) قال في شرح المقاصد وما ذكره في المواقف من أن هذا نزاع في التسمية ليس على ما ينبغي لان ما ذكره الاستاذ وغيره في بيان الحيز والحركة انه هذا أو ذاك ليس اصطلاحاً منهم على انا نجمله اسماً لذلك الحيز والا لما كان لجعله من المسائل العلمية أو الاستدلال عليه بالدلة العقلية معني بل لتحقيق للماهية التي وضع لفظ الحيز والحركة أو ما يرافقه من جميع اللغات بازائها

الاختلاف في المتحرك أو في غيره فلزمه اجتماع الحركتين الى جهتين فالتزمه كما أن جماعة أطلقوا اسم السكون على السكون مطلقاً فلزمهم تركب الحركة من السكنات بل كون الحركة عن المكان الاول عين السكون في المكان الثاني فالتزموا والمخالفون له يطلقونه على القسم الاول ولا مشاحة في الاصطلاحات (المقصد الخامس) اتفق القائلون بالاكران على أنه (يجوز وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهر) ملائمة له (من جهاته الست الا ما نقل عن بعض المتكلمين) من (أنه منع ذلك) ولم يجوز ملاقة الجوهر الفرد لأكثر من جوهر واحد (حذراً من لزوم تجزيه وهو مكابرة) وانكار (للمحسوس) فان الحس

كونه نزاعاً في التسمية ليس على ما ينبغي لان ما ذكره الاستاذ في بيان الحيز أو الحركة انه هذا أو ذاك ليس اصطلاحاً منهم على أن نجمه اسماً لذلك والا لما كان لجعله من المسائل الكلامية والاستدلال عليه بالدلالة العقلية معنى تحقيقاً للماهية التي وضع لفظ الحيز والحركة وما يرادفه من جميع اللغات بازائها والي ما ذكرنا أشار الشارح بقوله أطلق أي نسبة التسمية في المتن بمعنى الاطلاق لا بمعنى الوضع فهذا نزاع في اطلاق اللفظ وان المعنى الذي يطلق لفظ الحركة في جميع اللغات ما هو وليس نزاعاً راجعاً الى الوضع والاصطلاح

[ قوله حذراً من لزوم الخ ] فانه اذا لاقى بجوهر واحد كان هناك ملاقة واحدة قائمة بذلك الجوهر لا ببعضه فلا يلزم انقسامه والتداخل لعدم الاتحاد في الحيز بخلاف ما اذا لاقى بجوهرين فان ملاقاته لآخر فيتعدد محل الملاقاة فيلزم انقسام الجوهر لكن للجمهور ان يمنعوا استلزام تعدد الملاقاة بتعدد المحل لم لا يجوز ان تكون الملاقاة متعددة بحسب ما يلاقى له قائمة بنفس الجوهر من غير تعدد فيه كحداثة نقطة المركز للنقاط المفروضة في المحيط فانها متعددة بحسب تلك النقاط بالمركز من غير لزوم انقسام المركز والقول بأن الملاقاة ان كان ببعض يلزم الانقسام وان كان بالكل يلزم التداخل حكم وهمي ناشئ من قياس ملاقة من غير المنتقسم على ملاقة المنتقسم فتدبر فانه دقيق

[ قوله وانكار ] اشارة الى ان تعدية المكابرة باللام بتضمين معنى الانكار

( قوله فان الحس الخ ) أي العقل بعد ثبوت الجوهر الفرد بمعونة الحس بالتلاقي وانما قلنا ان الحكم

وانتبت ذاتياتها بعد تصورها بالحقيقة حين الحكم بأن هذا في حيز وذلك في آخر وان هذا متحرك وذلك ساكن

( قوله حذراً من لزوم تجزيه ) وقد يقال التجزي لازم على تقدير ملاقة جوهر واحد مثله اذ ملاقات كل منهما للآخر ببعضه لا كله لانه ان انطبق أحدهما على الآخر بحيث اتحداً وضعاً لم يحصل منهما جسم ذو حجم الا أن لزوم التجزي على الاول ظاهر فلذا منعه ذلك البعض والتزم الثاني ( قوله فان الحس يشهد الخ ) أي الحدس الحسي الحاصل بواسطة احساس التلاقي بين الجواهر

يشهد بالتلاقي بين الجواهر من جميع الجهات ( و ) هو ( مانع من تأليف الاجسام من الجواهر ) الفردة فانه اذا لم يمكن التلاقي من جميع الجوانب كيف يتحصل منها الجسم الطويل المريض العميق بل لا يكون هناك الا جواهر مبنوثة غير متلاقية ولا ممكنة التلاقي ( وانفقوا ) أيضاً ( على المجاورة والتأليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا فقال الشيخ ) الاشعري ( والمعتزلة المجاورة ) أى الاجتماع الذي هو كون الجوهرين بحيث لا يمكن أن يتخللها ثالث كما مر ( غير الكون ) الذي يوجب تخصيص الجوهر بحيزه بل هي أمر زائد عليه وذلك ( لحصوله ) أى حصول الكون للجوهر ( حال الانفراد ) عما عدا من الجواهر ( دونها ) أي دون المجاورة فانها غير حاصلة للجوهر حال انفراده عن غيره فيتغايران قطعاً ( و ) قال الشيخ والمعتزلة أيضاً ( التأليف والمماسية غير المجاوزة بل هما أمران ) زائدان على المجاورة ( يتبعان المجاورة ) ويحددان عقبيها ( و ) قالوا أيضاً ( المبانيئة أى الافتراق ) المفسر بما تقدم ( ضد للمجاورة ) التي هي شرط للتأليف ( فلذلك تنافي ) المبانيئة ( التأليف ) لان ضد الشرط ينافي المشروط ( لالانه ضده ) أى لالان المبانيئة بتأويل الافتراق ضد التأليف

هو العقل بناء على ان التلاقي ليس من المحسوسات بالذات

( قوله وهو مانع ) أى عدم التلاقي المفهوم من قوله منع ذلك مانع عن تأليف الاجسام ( قوله كيف يتحمل الخ ) ان أراد عدم تحصيل الطول والعرض والعمق في نفس الأمر فسلم لكن على القول بالملاقاة أيضاً يلزم ذلك بوجود الفاصل بين الجواهر وان كانت متلاقية ولذا أنكر المتكلمون المقدار وان أراد عدم التحصل في الحس فممنوع فانه اذا كانت مبنوثة لا يحصل التأليف لأنه يقتضى استلزام حركة الآخر ففيه انه يجوز أن يكون ذلك لارادة الفاعل المختار من غير ملاقة بينهما ( قوله بل هما أمران زائدان الخ ) يعنى ان هناك أمور ثلاثة أحدها المجاورة والاجتماع وهو من قبيل الكون وثانيهما مماسة أحدها للآخر وهى الاضافة المترتبة على الاجتماع وثالثها التأليف وهو كون كل واحد منها بحيث يستلزم حركة أحدها حركة الآخر وهو مترتب على المماسية ( قوله عقبيها ) عقبياً ذاتياً لازمانياً

[ قوله ضد للمجاورة ] لكونهما وجوديين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما كالحركة والسكون

من جميع الجهات يشهد بذلك الا انه أحس بملاقاة جرهر فرد لجواهر متعددة من جميع الجهات وهذا ظاهر

[ قوله لتأليف والمماسية غير المجاورة ] فيه بحث اذ لا دليل على كون المماسية غير المجاورة فانه لا يمكن تقدير كل منهما دون الآخر فاحتمل أن يكون ذلك الاتحاد المعنى كما قال الاستاذ أبو اسحق وبمثل هذا

( ثم قال الشيخ ) وحده ( المجاورة ) القائمة بالجواهر الفرد ( واحدة ) وان تعدد المجاور له ( واما المماسات والتأليف فيتمدد ) كل واحد منهما بحسب تعدد المؤتلف معه والمماس له ( فهنا ) أي فيما اذا أحاط بالجواهر الفرد ستة من الجواهر في جهاته ( ست تأليفات ) وست مماسات ومجاورة واحدة ( وهي ) أي المماسات الست ( تفنيه عن كون سابع يخصه بمجيزه وقالت المعتزلة لمجاورة بين ) الجوهر ( الرطب و ) الجوهر ( اليابس تولد تأليفا ) واحداً بينهما ( قائما بهما ) ثم اختلفوا فيما اذا تألف الجوهر مع ستة من الجواهر فقولهم يقوم بالجواهر السبعة تأليف واحد فانه لما لم يبعد قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه بأكثر واليه أشار بقوله ( فهنا )

( قوله واحدة ) لان المجاورة متماثلة لكونها اجتماعات مخصوصة فلو كانت متعددة لجوهر واحد يلزم اجتماع المثاليين بخلاف المماسات والتأليفات فانها من قبيل الاضافة بتعدد الاطراف وبخلاف الكون المخصص للجوهر بمجيزه حال الانفراد فانه يخالف الاجتماع لكونه سكونا فيمكن اجتماعه معه ( قوله أي المماسات الست ) يعني ان الضمير راجع الى المماسات المفهومة من التأليفات لالي التأليفات لانه مخصص للجوهر بمجيزه دون التأليف

( قوله كون سابع ) أشار بهذا الوصف الى ان للكلام في جوهر خالق محاطا بالجواهر الستة لافي جوهر خالق منفرداً عنه أحاط الجواهر الستة فان كون المخصص له مقدم على الاحاطة فلا تكون المماثلة مخصصة له بمجيزه ( قوله فيما اذا تألف الجوهر ) أي الرطب

سير الى أن الامر بالشيء نهي عن اضداده وان النهي عن الشيء أمر بأحد اضداده ( قوله ثم قال الشيخ المجاورة واحدة الخ ) فيه بحث لان الجوهر الواحد اذا أحاط به ستة جواهر فهو مجاور لكل واحد منها كما هو مماس له ولا فرق بين المجاورة والمماس في أن كل منهما ينتفي بعد انتفاء واحد من الستة فالحكم بوحدة المجاورة وتعدد المماسات تحكم

( بقوله أي المماسات الست تفنيه الخ ) ارجع الضمير الى المماسات مع ان المذكور في المتن التأليفات اشارة الى عدم الفرق بين التأليف والمماسات لكن فيه بحث وذلك لان الجوهر قبل انضمام الجواهر الستة اليه كان مفتقراً في تخصصه بمجيزه الى كون تخصصه به وهو بعد الانضمام متخصص به فكان مفتقراً الى كون تخصصه به ومن مذهب الشيخ رحمه الله تعالى ان المماسات مخرجة لكون المخصص بالعجز حالة الانفراد كما علم مما سبق والحكم الذي يوجب عرض لا يوجب خلافه وطرا امتنع أن تكون القدرة والارادة والعلم كل واحد منها يفيد حكم الآخر لمخرجه له حتى أن القدرة لا توجب كون محالها علماً ولا مريداً وكذلك العلم لا يوجب كون محله قادراً ولا مريداً كذا في ابدكار الافكار

أى فيم اذا أحاط بجوهر واحد ستة من الجواهر في جهاته ( تأليف واحد واذا جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين وأكثر وقيل ) ههنا ( ست تأليفات لا سبع حذراً من انفراد كل جزء ) من الجواهر السبعة ( بتأليف ) على حدة ( وأبطلوا ) أى أبطل هؤلاء ( وحدة التأليف ) التى ذهب اليها الطائفة الاولى ( بانه ) قد مر أن الماهية مضادة لشرط التأليف أعني المجاورة فتكون منافية له ولا شك انه ( يزول نمابنة واحدة تأليف جوهر ) واحد من الستة ( معه ) أى مع الجوهر المحاط بها ( وتأليف الخمسة معه باق ) بحاله ( فظهر التغير اذ ما بطل غير ما لم يبطل ضرورة ) لاستحالة أن يبطل التأليف الواحد من وجه دون وجه ( وقال الاستاذ ) أبو اسحاق ( المماس ) بين الجواهر ( نفس المجاورة ) بينهما ( وانهما متعددان ) بحسب تعدد المجاور المماس ( ضرورة فالمباينة ) على رأيه ( ضد لهما حقيقة ) وذلك لانها ضد للمجاورة بالاتفاق والمجاورة عين المماسه والتأليف على أصله فتكون المباينة عنده ضد المماسه والتأليف حقيقة ( وقال القاضي ) أبو بكر ( اذا خص جوهر بحيز ) أى اذا حصل فيه ( ثم توارد عليه مماسات ومجاورات ) من جواهر ( أخر ثم زالت ) تلك المماسات والمجاورات عنه ( فالكون ) الحاصل لذلك الجوهر ( قبل وبعد ) أى قبل المماسات وبعدها ( واحد لم يتغير ) ذاته ولم يتعدد ( وانما تعددت الاسماء بحسب اعتبارات ) فان الكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر اليه يسمى سكونا والكون المتجدد له حال الانضمام وان كان مماثلاً للكون

( قوله أى فيما اذا أحاط الخ ) يعنى ليس المشار اليه مخالطة الرطب واليابس كما يتوهم من القرب لانه حينئذ يكون الحكم بكون التأليف واحداً مكرراً

( قوله واذا جاز قيامه الخ ) مستدرك

( قوله حذراً من انفراد الخ ) لا يكون تأليف بينهما

( قوله ضد لهما ) أى للمجاورة والتأليف كما يدل عليه جواب الشارح لا للمجاورة والمماسه كما

يوهمه ظاهر العبارة اذا المجاورة عند الاستاذ عين المماسه

[ قوله والكون المتجدد ) أى يجب بتعدد الاعتبار إن قلنا ببقاء الاكون ان أو بحسب الذات ان

قلنا بعدم بقائها

[ قوله أى فيما اذا أحاط الخ ] لم يجعل ههنا اشارة الى صورة المجاورة بين الرطب واليابس مع انه المذكور فى المتن قبيل هذا لان قوله وقيل ههنا ست تأليفات مانع عنه ولانه بانغو هذا التفريع حينئذ أعنى قوله فههنا تأليف واحد لانه مما صرح به أولاً  
( قوله والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة ) اطلاق التجدد وان كان مذهب



الاول يسمى اجتماعاً وتأليفاً ومجاورة ومماسية والكون المتجدد له بمد زوال الانضمام يسمى مباينة والاكون المختلفة على أصله ليست غير الاكون الموجبة لاختصاص الجوهر بالاحياز المختلفة ( وهذا ) الذي ذكره القاضي ( أقرب الى الحق بناء على ) أصول أصحابنا من ( عدم اشتراط البينة ) المخصوصة اقيام عرض من الاعراض بمحله ومن امتناع أن يكون الجوهر او ما قام به مؤثراً في حكم جوهر آخر لان حكم الجوهر يمتنع أن يستفاد مما ليس قائماً به سواء كان مبايناً له أو غير مباين واقصر المصنف على حكاية هذه المذاهب والتنبيه على ان قول القاضي أقرب الى الصواب ولم يتعرض لما أورده الآمدي من تزيفاتها لانه زيادة تضيق للأوقات ( فروع ) على أصول أصحابنا في الاجتماع والافتراق ( الأول الجوهر الفرد ) المنفرد من غيره يتصور ( له ست مماسات معينة ) لان ما يماسه لا يكون الامعينا ( وضدها ) أي ضد تلك المماسات المعينة ( ست مباينات غير معينة ) لان مباينته من الجواهر غير معين فان ضم اليه جوهر واحد كان فيه خمس مباينات غير معينة مضادة لخمس مماسات معينة وعلى هذا النحو اذا ضم اليه جوهر ثالث أو أكثر ( هذا )

( قوله من عدم اشتراط البينة الخ ) فيجوز قيام نفس الاجتماع والمجاورة والمماسية حال انفراد الجوهر وان لم يحصل له الاعتبار الذي يطابق عليه تلك الاسماء  
( قوله ومن امتناع الخ ) فلا يمكن ان يكون الجوهر المماس بنفسه أو باعتبار وصف قائم به موجباً بحصول وصف الاجتماع والمماسية والتأليف بجوهر آخر تماس به

القاضي أن الكون الحاصل لذلك الجوهر بعد المماسية هو الكون الحاصل له قبلها بعينه باعتبار تجدد الاعتبار المقارن المصحح لتسميته مباينة أو باعتبار تجدد الامثال ولا ينافي الوحدة بحسب العرف وبهذا ظهر وجه اطلاق التجدد والمماثلة في الكون الحاصل حال الانضمام وان كان مذهبه أن المجاورة أيضاً عين الكون الاول

[ قوله من عدم اشتراط البينة المخصوصة ] انما يدل على قرب مذهب القاضي من الحق بناء على أن الاصل عدم تعدد الاكون فاما يدع ضرورة الى القول بالتعدد لا يصار اليه ثم البينة المخصوصة اذا اشترطت وهي تختلف في تلك الاحوال تعددت الاكون أيضاً ضرورة وأما اذا لم يشترط لم يلزم التعدد لان أي عرض قام بمركب جاز قيامه بجوهر فرد

[ قوله ومن امتناع أن يكون الجوهر الخ ] فلا تبطل الجواهر المتواردة ولا تماسها ومجاورتها حكم الجوهر الاول أعني كونه الاول المسمى سكونا

إذا كانت المبانيّة ( قبل المماسّة واما ) إذا كانت ( بمدها فقال ) الشيخ ( في قول يضادها ) أي يضاد المماسات الست المعينة ( ست مبانيات غير معينة ) كما في القسم الاول ( و ) قال ( في قول ) آخر يضادها ( ست ) من المبانيات ( معينة هي ) المبانيات ( الطارئة على المماسات ) المعينة قال الآمدي ( هذا بناء ) من الشيخ ( على ان المماسّة ) وكذا المبانيّة عرض ( غير الكون ) المخصص للجوهر بحيزه كما هو بحيز كما هو مذهبه ويرد عليه أنه لم لا يجوز ان يكون مالا لجوهر من الكون غير مختلف ويكون الاختلاف عائدا الى التسميات كما ذكره القاضي \* الفرع ( الثاني ) الجوهر ( المتوسط بين الجوهرين ) الكائنين في حيزين بينهما احياز ( كلما قرب من أحدهما بده عن الآخر ) بلا شبهة ( فقال الاصحاب ) قربه من أحدهما عين البعد من الآخر وقال الاستاذ غيره وهو الحق اذ قد يقرب من أحدهما ولا يبعد من الآخر بان يتحرك الآخر معه الى جهة حركته ( بمقدار حركته فبطل ما قاله الاصحاب ) اللهم الا أن يراد ( أي يكون مرادهم بما قالوه ) ان الكون واحد ( أي الكون الموصوف ) بالقرب عين الكون الموصوف بالبعد ( كما هو مذهب الاستاذ وليس ثمة أمر زائد ) على

( قوله هذا بناء الخ ) لانه جعل المماسات الست ضد للمبانيات الست والنضاد انما يكون في الامور الموجودة ولو حمل الضد على المنافي ولو باعتبار يكون الفرع المذكور جاريا على تقدير أن يكون الاختلاف عائداً الى التسميات وانما زاد الشارح قوله من الشيخ مع ان الآمدي نقل التفصيل المذكور من الاستاذ ثم قال هذا بناء على ان المماسّة والمبانيّة عرضان غير الكون فلظاهر أن يكون المعنى من الاستاذ اشارة الى ان الاستاذ ناقل لهذا التفصيل من الشيخ يدل على ذلك عقد الآمدي الفعل المشتمل على ذلك التفصيل بتبعية أحكام الاجتماع والافتراق على أصول أصحابنا لا على الاستاذ وان كون المماسّة والمبانيّة عرضين غير الكون مذهب الشيخ لا مذهب الاستاذ كما سيحكي من قوله كما هو مذهب الاستاذ كما نقله سابقاً بقوله ثم الشيخ والمعتزلة المجاورة الاجتماع أي غير الكون الأصول على الانفراد دونها ( قوله عائداً الى التسميات ) أي الاعتبار التي ترجع اليها التسميات

( قوله قال الآمدي هذا بناء من الشيخ على أن المماسّة عرض غير الكون ) فيه بحث لان التفصيل المذكور نقله الآمدي في الفصل الثامن الذي عقده لبيان بقية أحكام الاجتماع والافتراق على أصول أصحابنا من الاستاذ أبي اسحق فقول الشارح قال الآمدي هذا بناء من الشيخ محل نظرو تأمل اذ المتبادر من الاطلاق هو الشيخ الاشعري اللهم الا أن يقال هذا بناء على أن الاستاذ بنقله من الشيخ وان لم يكن هذا النقل المذكور في ابيكار الافكار أو بناء على اتحاد مذهبهما فاذا ذكر فما هو مبنى الكلام أحدهما هو مبنى الكلام الآخر ولا يخفى ما فيه من التعسف

الكون ( هي المباينة والمجاورة فيكون النزاع لفظياً ) اذ مرادهم ان نفس الكون لا يختلف  
انما المختلف هو الاعتبار ومراده ان الكون المأخوذ مع ما وصفت به مختلف قال الآمدي  
اذا ضم جوهر ثالث الى أحد هذين الجوهرين فلا شك انه قريب من المنضم اليه وبعيد  
من الآخر فقال الاصحاب قربه من أحدهما عين بعده من الآخر وقال الاستاذ القرب غير  
البعد الا يرى انه اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى القريب زال بعد المتوسط عن ذلك البعيد  
ولم يزل قربه من القريب قال وما ذكره الاستاذ مبني على ان البعد هو المباينة والقرب هو  
المجاورة وان كل جوهر فرد له ست مباينات لسته جواهر فاذا جاور جوهر آفقد زالت  
مباينة واحدة وبقيت خمس مباينات على ما هو أصله والحق ما ذكره الاصحاب فانه مبني  
على ان الكون القائم بالجواهر لا يختلف وانما يختلف التسميات كما ذكره انماضي \* الفرع  
( الثالث الجوهر ) الفرد ( اذا ماس ) جوهر آآخر ( من جهة فهل يقال انه مباين ) لذلك  
الجوهر الآخر ( من الجهة الاخرى ) كما ذهب اليه بعض المتكلمين ( لعدم ) حصول المماس  
في تلك الجهة الاخرى ( أم لا ) يقال ذلك كما ذهب اليه الاستاذ ( لانه لا يمكن المجاورة )  
والمماس ( من تلك الجهة ) الاخرى ( حينئذ ) أى حين هو مماس له من الجهة الاولى ( وهذا  
نزاع لفظي ) لانه ان اعتبر في المباينة امكان المماسات في تلك الحالة فالحق هو الثاني وان لم  
يعتبر فالحق هو الأول \* الفرع ( الرابع يجوز المباينة والافتراق في جملة جواهر العالم )  
بحيث لا يتصف شيء منها بالاجتماع مع غيره كما اذا تبدلت وزال تركيبها بالكلية ( وقيل لا )  
يجوز ( اذ لا تجوز المجاورة بين الكل ولا بد في المباينة من امكان المجاورة قال المصنف

( قوله قال الآمدي الخ ) يعنى ان ما ذكره المصنف مخالف لما ذكره الآمدي في تصوير الفرع الثاني حيث  
صور الآمدي في الجوهر الثالث المنضم الى أحد الجوهريين لاني الجوهر المتوسط وفي الاستدلال المنقول  
عن الاستاذ جعل وحدة الكون ونفي كون المباينة والمجاورة زائدة على مذهب الاستاذ فان الآمدي نقل  
ان الاستاذ قائل بست مباينات زائدة وجل النزاع لفظياً فان بيان الآمدي يدل على انه مبني على وحدة  
الكون ونفي كون المباينة وانما جعل ما ذكره الاصحاب حقاً  
( قوله كما اذا تبدلت ) الصواب اذا استبدلت اذ لا مدخل للتبديل في حصول الافتراق واعله تصحيح  
من الكتاب

( قوله اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى القريب الخ ) بأن ينتقل البعيد اليه أو ينتقل هو الى البعيد  
وتحرك معه الجوهر المنضم اليه بحيث لم ينفصلا

( ويكني ) يعنى في الوصف بالمباينة ( جوازها ) أي جواز المجاورة بين الكل ( بدلا ) ولا شبهة في هذا الجواز وانما الممتنع هو المجاورة بين الكل على الاجتماع ثم قال (والذي حداني) وبمعنى ( على ايراد هذه الابحاث أمر ان أحدهما ( معرفة اصطلاح القوم وتحقيق ما ذهبوا اليه في حقيقة الا كوان تسلفا ) تمايل للتحقيق ( اليها ) أي الى حقيقة الا كوان ( مما قالوا به من لوازمها ) وأحوالها يعنى أنه اذا عرف الاصطلاح لم يقع الخطب في المسائل المبنية على الاصطلاحات المختلفة واذا حقق ما قالوه في تفسير الا كوان وأحوالها فربما يتوصل به الى معرفة حقيقةها ( و ) ثانيهما ( ان لا تظن بكتابنا هذا أعوازه لها ) أي لهذه الابحاث ( قصورا ) فيه ( والا فلا تجدى ) المباحث المذكورة ( في المطالب المهمة ) التي هي العقائد الدينية وما تتوقف هي عليها ( زيادة طائل ) وفائدة ( ولولا هاتان الغائتان ) المذكورتان ( لم نطول الكتاب ) بذكرها ( وليس من دأبي الاسهاب ) في الكلام بل تحقيق المرام بالايجاز الضابط لما هو مقتضى للمقام ( واذا كر ) أي أحفظ وتذكر ( هذا العذر ) الذي مهدناه لك ههنا ( لدي ماعسى تمر عليه ) من قبيل هذه الابحاث ( في غير هذا الموضع فتكف ) بالنصب على أنه جواب الامر ( عني لا تمك ) أي لو ملك ( المقصد السادس ) من لم يجعل الماسة كونا ) قائما بالجواهر كالقاضي واتباعه ( أطلق القول بتضاد الا كوان ) على معنى ان كل كوينين فهما متضادان ( لان الكوينين ) المجتمعين فرضاً ( اما ان يوجب تخصيص الجوهر بجزء واحد أو بجزئين والاول اجتماع المثاليين ) لان كل واحد من الكوينين مثل الآخر والمثلان ضدان لا يجتمعان بل لا يتصور وجودهما في

( قوله تسلفا ) بالقاف بدويار برآ مسدن على ما في الصراح والتاج وهو متعدي بنفسه يقال تسلق الحائط فتعديته بالى يتضمن معنى الترجي اشارة ان الساق على حقيقة الا كوان من اللوازم انما يحصل بالتدرج والاعواز عدم الوجدان والاسهاب الاطناب ولدى ظرف لا ذكر وما كافة

[ قوله لم يجعل الماسة الخ ] بل جعلها اعتباراً عارضاً للكون للجواهر بالجزء

( قوله أطلق القول الخ ) أي قال الا كوان الموجبة لاختصاص الجواهر بالاحياز متضادة ولم يجعل

الا كوان على ثلاثة أقسام كما سيبي

( قوله مثل الآخر لا شترأ كهما ) في تخصيص الجواهر بالجزء الذي هو آخر صفات الكون

( قوله ضدان بالمعنى الاعم ) أي الامرين اللذين لا يجتمعان في محل واحد سواء كانا متماثلين أولا

( قوله والمثلان ضدان ) أي كضدين في عدم الاجتماع واطلاق الضدين على المثليين واقع في

كلام الآمدي أيضاً

الجوهر الا على سبيل التعاقب كما اذا كان مستقرا في حيز واحد أكثر من زمان فان الكون المتجدد في الزمن الثاني مماثل للكون الموجود في الزمن الاول لقيام كل واحد منهما مقام الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز ( والثاني يوجب حصول الجوهر في آن واحد في حيزين ) فامتنع اجتماع الكونين مطلقا فهما متضادان ( ومن جعلها ) أي الماسة ( كونا ) مخصوصا قائما بالجوهر وجوز قيام الماسات المتعددة بالجوهر الواحد ( كالشيخ والاستاذ فلم يجعلها ) أي الا كوان ( اضداداً ولا مماثلة بل مختلفة ) لجواز اجتماعها في جوهر واحد قال الآمدي والحق هو الاول لما سبق من ان الماسة المبينة اعتبارات موجبة للاختلاف في التسمية ( المقصود السابع ) في اختلافات للمعتزلة ( في أحكام الا كوان ) بناء على أصولهم أحدها أنهم بعد اتفاقهم على بقاء الاعراض اختلفوا في بقاء الحركة فنفاها الجبائي وأكثروا المعتزلة اذا لوبقيت ( الحركة ) كانت سكونا والتالي باطل اما الملازمة فاذا لامعنى للسكون الا الكون المستمر في حيز واحد ( والحركة هي الكون في الحيز الاول فلو كانت باقية كانت في الزمن الثاني كونا مستمرا في الحيز الثاني فيكون عين السكون ) واما بطلان التالى فلتضاد الحركة والسكون ( ومن المستحيل أن يكون أحد الضدين عين الآخر ) وبالجمله فالحاصل ( أي فالكون الحاصل ) ( في الآن الثاني ) في الحيز الثاني ( سكون ) بالاتفاق ( فيجب أن يكون ) الحاصل في الآن الثاني ( كونا آخر ) متجدداً ( لا الكون الاول ) الذي هو حركة ( والا فالسكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه كيف والحركة ) التي هي السكون الاول في الحيز الثاني ( توجب الخروج عن ذلك

[ قوله كونا مخصوصاً ] غير الكون المخصوص للحيز

( قوله اضداداً ) لم يجعل الا كوان مطلقاً اضداداً ولا مماثلاً بل جعلها متخالفه كالمماثلة والمباينة فان

الا كوان متخالفه لاجتماعها في الجوهر المحفوف بالجوهر الست

( قوله فاذا لامعنى للسكون الا الكون المستمر في حيز واحد ) فيه بحث لان المفهوم من هذا الكلام

أن السكون هو الكون الاول المستمر في حيز واحد ومن المفهوم من قوله وبالجمله انه الكون الثاني ولا شك انه غير الكون الاول المستمر فيهما تناف اللهم الا أن يقال نعم فهم مما ذكر أولاً أن السكون هو الكون المستمر لكن لما كان فيه مناقشة ظاهرة اذ السكون ليس هو الكون المستمر ضرورة أورد قوله وبالجمله انه الكون الثاني فليس هذا حاصل ما ذكر أولاً بل اثبات الملازمة المذكورة بوجه آخر

(الحيز) أي الحيز الاول (دون السكون) الذي ذكرناه وهو السكون الثاني في الحيز الثاني فانه لا يوجب ذلك الخروج فيتنافران قطعاً (ويمكن الجواب) بمنع بطلان التالى (بما مر من أن المتنافي للسكون) والمضاد له (هو الحركة من الحيز) فانها لا تنجم السكون فيه (لا) الحركة (اليه) فانها لا تنافي السكون فيه فجاز أن تكون الحركة الى مكان عين السكون فيه (و) قولهم (الحركة) توجب الخروج عن الحيز الأول ليس بصحيح لانها (لا توجب الخروج عنه بل) الحركة (هو الخروج) عن الحيز الاول (وانه نفس الحصول في الحيز الثاني الذي هو السكون) فان قلت لا يخفى ان السكون الاول في الحيز الثاني هو عين الخروج عن الحيز الاول كما ذكرتم الا السكون الثاني في الحيز الثاني ليس عين الخروج عن الأول فهما متغايران قلت انما يصح ذلك ان لو ثبت تعدد الكونين في الحيز الثاني على تقدير اتحادهما كان الثاني منهما كالاول عين الخروج عن الحيز الأول (وبه قال أبو هاشم) أي انه قال ببقاء الحركة وبأن السكون الأول في الحيز الثاني هو الحركة وهو بعينه السكون الذي في الزمن الثاني المسمي بالسكون (ثانيها) أي ثاني الاختلافات أنه (ذهب أبو هاشم وأكبر المعتزلة الى بقاء السكون) من غير تفصيل (واستثنى الجبائي) ومن تابعه (صورتين) أي قالوا ببقاء السكون الا في صورتين (الاولى ما اذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات) المنجدة

### ( عبد الحكيم )

( قوله وهو السكون الثاني ) أي السكون الحاصل في الآن الثاني فلا يتنافى ما سبق من ان السكون هو السكون الاول المستمر في الآن الثاني  
( قوله بل الحركة الخ ) هذا غير صحيح عند المتكلمين لان الحركة من السكون والخروج من الاضافة هي كون يوجب الخروج عن الحيز  
( قوله وانه نفس الحصول ) أي الخروج نفس الحصول فيه ان الخروج يستلزم الحصول في الحيز الثاني وأما غيبتها فغير صحيح اذ الاضافة لا تكون عين الحصول في الحيز الذي هو الابن  
( قوله وبه قال أبو هاشم الخ ) ولا يلزم منه ان يكون جوهر واحد متحركاً وساكناً معاً لان ذلك السكون في الآن الاول حركة وفي الآن الثاني سكون والآمان لا يجتمعان نعم يلزم ان تكون الحركة والسكون متعددين ذاتاً ولا حيز فيه  
( قوله أي قالوا ببقاء السكون الخ ) حمل الاستثناء على المعنى الاصطلاحي ففسره بذلك القول ولو حمل على معنى الاخراج لم يحتج الى ذلك التفسير  
( قوله من الاعتمادات المنجدة ) بناء على منجده من تجدد الاعتماد سواء كان طبيعياً أو محلياً

( فامسكه الله تعالى في الجو ) من غير ان يكون تحته ما يقبله فلا بد منها من تجدد السكون فيه وانما ذهب الى ذلك ( لان من أصله ان الطارئ الحادث أقوى من الباقي فلو كان السكون باقياً ) لا متجدداً ( لهوى ) ذلك الجسم ( الثقيل بما يتجدد فيه من الاعتمادات ) الصورة ( الثانية السكون المقدور للعبي ) فانه لا بد ان يكون متجدداً ( اذ لو بقي لم يكن مقدوراً ) لان تأثير القدرة انما هو الاحداث ولا يتصور الاحداث حالة البقاء ( فيجب ) حينئذ ( لو أمر ) العبي ( بالحركة ولم يتحرك ) بل استمر على ما كان عليه من السكون ( ان لا يأنم ) اذ لانهم على أصلهم الاعلى أمر مقدور والسكون المضاد للحركة اذا كان باقياً لم يكن مقدوراً فلا يكون آنما به ( وهو خلاف الاجماع ) بخلاف ما اذا كان السكون متجدداً ( ولزب هذا ) الذي ذكره الجبائي في اثبات الصورة الثانية ( بابي هاشم ) فلم يجد عنه محيصاً ( والنزيم ) التأنم و ( العقاب بعدم الفعل ) في هذه الصورة مع انتفاء القدرة على ضده المستلزم لعدمه اذ ليس هناك شئ يتصور صدوره عنه سوي هذا الضد الذي هو السكون ( فلقب بالذهني ) اما لانه رجع عن مقتضى أصولهم في أن الثواب والعقاب انما يتملان بما يصدر عن المكاف بقدرته وستر مذهبه في الذهن وأما لانه أثبت التأنم والعقاب أمر يدرك بالذهن وليس صادراً عن المكاف أصلاً ( نالها قال الجبائي الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس فان من نظر الى الجوهر أو لمسه مغمضاً لعينه وهو ) أي ذلك الجوهر ( ساكن أو متحرك

( قوله ما يقبله من الاقلال ) بمعنى الحمل والرفع

( قوله والسكون المضاد للحركة ) وكذا عدم الحركة لانه أزلي لا يتعلق به القدرة

( قوله والنزيم التأنم والعقاب بعدم الفعل ) أي بعدم الحركة في هذه الصورة المخصوصة مع انتفاء

القدرة على ضده المستلزم لعدم الحركة أعنى السكون

[ قوله اذ ليس هناك الخ ] تعليل لانتفاء القدرة على الضد أي لا يتصور منه هناك أي فيما اذا لم يتحرك

الا صدور السكون وقد فرض انه غير مقدور لانه باق والشئ حالة البقاء غير مقدور

( قوله اما لانه رجع الخ ) لانه التزم العقاب بعدم الحركة مع انه يلزم أن يقول باحساس جميع المعاني

الجزئية التي يدرك العقل التفرقة بينها بواسطة الاحساس كالحسن والقبح والعداوة والصداقة والفرح

والحزن وليس كذلك فانها معقولة عندنا في الحواس الباطنة وهومة عند مثبتتها

[ قوله لهوى ذلك الجسم ] والا كان السكون الباقي أقوى من الاعتماد لتجدد وهو خلاف أصله وأما

عندنا فلا مانع مع امكان بقاء السكون أن يخلق الله تعالى في الجسم الثقيل الهوى سكوناً باقياً يكون به

لبثه في الهوى كلبثه بالسكنات المتجددة

أدرك ) بالحاستين ( التفرقة بين الحالتين ) أي حالى السكون والحركة وعلم انه اماسا كن  
أو متحرك ضرورة ( ومنعه أبو هاشم ) واحتج ( بان ) الحركة عين الكون في الحيز بمد  
ان كان في غيره وذلك الكون هو السكون بعينه في الزمن الثاني كما هو مذهبه ثم ان  
( الكون ) ليس مدركا بالحواس اذ ( لو كان مدركا لكان مدركا بخصوصيته اذ لا ادرك  
عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك واللازم باطل فان ) خصوصية  
الكون في الاحياز المعينة غير مدركة ألا يرى أن ( ركب السفينة قد لا يدرك حركة  
السفينة ولا سكون الشط ) فانها اذا كانت سهلة الجرى على الماء غير مضطربة عليه فان  
راكبها لا يدرك تفرقة بين خصوصيات أكوانها في الاحياز الهوائية المتبدلة عليها بخزها  
الهواء بل ربما توهم انها ساكنة في حيز واحد من الهواء وان الشط متحرك الى خلاف  
جهة حركتها ( ومن نقل في النوم الى غير حيزه ) تبدل عليه كونه بكون آخر ( فاذا استيقظ  
لم يدركه ) ولم يجد اختلافا في حالته مع القطع باختلاف الكونين المخصصين له بالحيزين

( قوله وذلك الكون الخ ) زاد هذا الكلام على اثنين لئلا يرد أن الاحتجاج المذكور انما يدل على أن  
الحركة ليست مدركة بحاسة البصر والمدعى أن الحركة والسكون كليهما ليسا بمدركين بهما عندهم خلافاً  
للاشاعة فان الرؤية عندهم بمطابق الوجود

( قوله بمطابق الوجود ) العوَاب أن يقال بمطابق الكون في الحيز اذ الكلام فيه لافي الوجود  
( قوله بل ربما توهم الخ ) أي تحكم باطل بخلاف ما في نفس الأمر فلا يكون التفرقة بين خصوصيات  
الأكوان مدركة

( قوله لا يدرك تفرقة بين خصوصيات أكوانها ) أشار بذلك الى دفع مناقشة وهي أن التثوير المذكور  
مصادرة حيث نور عدم ادراك خصوصية السكون بالبصر بعدم ادراك حركة السفينة وسكون الشط  
الذي هو المدعى ووجه الدفع انه أراد بعدم ادراك خصوصيات أكوانها

( قوله التفرقة بين الحالتين ) قال في اَبْكَار الافكار ولقائل أن يقول على حجة الجبائي ما مانع أن  
يكون على أصلك ما يجده الناظر من التفرقة راجعاً الى انحراف الشعاع الخارج من العين وميله عن جهة  
اتصاله بسبب نزوح الجوهر عن حيزه فانه لا يبعد على أصلك أن يختلف أحوال الشيء المدرك باختلاف  
أحوال الشعاع ولهذا فان من سد شعاعه في جهة نظره فانه يرى الشيء الواحد شيئين وان كان الشيء  
المدرك لاختلاف فيه أو ان يكون موجد من التفرقة بالنظر واللمس راجعاً الى اختلاف محاذيات  
الجوهر المدرك بالنظر واللمس قال وهذا قاذح في أصول المعتزلة ولا يحصى عنه

[ قوله ومنعه أبو هاشم واحتج الخ ] قال الآمدى حجة أبي هاشم وان كانت لازمة على ابنه فغير  
لازمة على أصولنا لجواز أن يدرك المدرك أمرين ولا يدرك التفرقة بينهما



ويظهر ذلك فيمن كان هاويا في الجو متبدلا احيازة عليه فلو غلبه عيناه وهو في حيز وانتقل منه في نومه الى حيز آخر ثم استيقظ فانه لا يجد تفرقة بين كونه في حيزيه (بخلاف مالولون) في نومه (بغير لونه) فانه يدركه ويميزه عن لونه السابق بالضرورة (ورابعها قال الجبائي التأليف ملبوس ومبصر) أي مدرك بالقوة اللامسة والباصرة (اذ) نحن (نفرق بين الاشكال المختلفة) ونميز بعضها عن بعض (وما هو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة) أو لمسها فلا بد أن تكون تلك التأليفات محسوسة بهاتين الحاستين (ومنعه ابنه في أحد قوليه فقال ذلك) الفرق (قد يكون بالنظر الى الاكوان) أي المجاورات المختلفة المولدة للتأليفات المتفاوتة (أو المحاذيات) المنخلفة (أو غيرها) من الامور المتعلقة بالجواهر سوى التأليف (واحتج) أبو هاشم على سبيل المعارضة (بانه لو روي التأليف وهو) أمر واحد (قائم بالصفحتين من الجسم العليا وما تحتها لرؤى الصفحتان) مما وذلك لان تأليفا واحدا قام بكل جزئين من الصفحتين فاذا روي قائما بالصفحة العليا فقد روي قائما بالصفحة التي تحتها ضرورة اتحادهما (وانما يصح) هذا الاحتجاج على أبيه (للم يقل ان المدرك جواهر الصفحة العليا وتأليف جواهرها بمضمها مع بعض لا تأليف الصفحتين) يعني انه لا يقول أن تأليف جواهر الصفحة العليا مع ماتحتها مدرك حتي ينتمض عليه هذه المعارضة بل يقول ان المرئي تأليف جواهر الصفحة العليا فيما بينها على ان لغائل أن يقول اذا جاز عندك قيام تأليف واحد بجوهرين فلم لا يجوز انقسامه بحيث يكون مدركا من أحد الطرفين دون الآخر فلا يلزم رؤية الصفحتين معا (خامسها

( قوله فلم لا يجوز الخ ) مذهبه عدم انقسام التأليف لانه يستلزم انتفاء الفرق ولذا قال بقيام تأليف

واحد بمحلين

( قوله قد يكون بالنظر الى الاكوان ) فيه بحث اذ يفهم منه أن الاكوان مبصرات وهو خلاف مذهب أبي هاشم اللهم الا أن يقال انه بطريق الالتزام أو يقال انه ذهب الى أن السكون المخصص غير مبصر والمراد بالاكوان ههنا المجاورات كما فسر به الشارح

[ قوله لرؤى الصفحتان معا ] وليس كذلك اذ لا تدرك الصفحة السفلى

قال الجبائي التأليف مختلف باختلاف الاشكال لما مر ( من انا نفرق بين الاشكال المختلفة وما هو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة فانه لو قدر التساوي والتشابه في تأليفات الاجسام لما اختلفت اشكالها ) ومنعه ابنه ( وقال ان التأليفات متجانسة ( لان التأليفين مشتركان في أخص صفة النفس وهو القيام بحلين بناء على أصله ) الفاسد ( وان سلم ) ذلك الاصل ( ففيه ) أي في هذا الاستدلال ( مصادرة ) لانه يجوز أن تكون التأليفات مختلفة ومشاركة في عارض يلزمها وكون ما ذكره من أخص صفات التأليف انما يثبت اذا لم تكن التأليفات مختلفة فالمقدمة المذكورة في الدليل متوقفة على نبوت المطلوب وهو المصادرة ( سادسها ) قال الجبائي التأليف قد يقع مباشرة ( بالقدرة ) ( كمن يضم أصبعيه ومنعه ابنه اذ يمنع ) وقوع التأليف ( دون المجاورة المولدة له ) وهذا لازم على الجبائي لاتفاق المعتزلة على ان المتولد من السبب لا يكون مباشراً بالقدرة الحادثة دون توسط السبب وان كان ذلك باطلاً على أصول أصحابنا ( سابغها ذهب أكثر المعتزلة الى أن مجاورة الجوهر ( الرطب و ) الجوهر ( اليابس ) وان ولدت التأليف ) بينهما كما مر ( فليست ) المجاورة المذكورة ( شرطاً له لانها لو كانت شرطاً للابتداء ) أي شرطاً للتأليف في ابتداء حدوثه ( لكانت شرطاً ) له ( في الدوام كأصل المجاورة ) فانه شرط للتأليف ابتداء ودواماً ( وليس ) الامر ( كذلك كاليواقيت ) والصخور ( الصم الصلاب ) ونحوها فانها لا رطوبة فيها أصلاً مع قوة التأليف فيما بين جواهرها ( وهو ) أي هذا الاستدلال ( منقوض بالقدرة ) فان تماقها بالقدور ( عندهم ) شرط لوجوده ابتداء لا دواماً ( ومنهم من قال انها ) أي المجاورة بين الرطب واليابس شرط ( للدوران ) فان الأليف الذي يصعب معه الفك والتجزئة لا يتحقق بدون الرطوبة واليبوسة ويتحقق معهما فهذا التأليف دائر مع المجاورة المذكورة وجوداً وعندما فهي شرط له ( ومع ضعفه ) أي ضعف الدوران وعدم دلالة على أن المدار شرط للدائر ( فاعل ذلك ) أي الاختلاف بين

[ قوله باختلاف الاشكال ] الباء لاملازمة أي حال تلبسها باختلاف الاشكال لالسببية اذ السببية

بالعكس يدل عليه بيان الشارح

[ قوله مختلف باختلاف الاشكال ] الباء بمعنى في أي يختلف في صورة اختلاف الاشكال والمراد انه يدل

عليه اختلاف الاشكال لان اختلاف التأليف بسبب اختلاف الاشكال كما يدل عليه آخر كلامه والله

تعالى أعلم

المتجاورات في صعوبة التفكيك والتجزئة (عائد الى اختلاف أجناس التأليف) كما ذهب  
اليه الجبائي لا الى رطوبة بعض الجواهر المتجاورة ويؤسوسة بعضها

### الفصل الثاني

في مباحث الابن علي رأي الحكماء وفيه مقاصد ثلاثة عشر (المقصد الاول قال الحكماء)   
الجسم اما أن يكون متحركاً أولاً لا يكون والثاني هو الساكن لان السكون عندهم كما مر عدم  
الحركة عما من شأنه أن يتحرك (والحركة) عرفها أرسطو ومن تابعه بأنها (كمال أول لما  
بالقوة) أي لمحل يكون بالقوة (من حيث هو بالقوة و) بيان (ذلك أن كل ما هو بالقوة)  
من الموجودات (فانه لا يكون بالقوة من كل وجه والا فعدم محض) اذ يكون حينئذ

[قوله في مباحث الابن الخ] أي المباحث التي لها نوع تعلق بالابن لانها مباحث الحركة التي تقع فيه  
وتخصيص التعلق بالابن مع ان لها تعلقاً بالمقولات الأخر أيضاً لسكون وقوعها فيه بدهيياً متفقاً عليه ثم  
اعلم أن الحركة معلومة بالسكنه الاجمالي بديهية بمخلف الشخصات من جزئياتها المعلومة باعانة النفس فلا  
يمكن تعريفها الحقيقي فالتعريفات التي ذكروها من الخروج من القوة الى الفعل تدريجاً وكال أول لا بالقوة  
من جهة ما هو بالقوة والتوسط بين المبدأ والمنتهي وقطع المسافة والتوجه والتأدي كلها تعريفات لفظية  
بالاوازم ولا يفيد تصور حقيقتها فلذلك بعد الاتفاق على صحة تلك التعريفات اختلفوا في انها مقولة برأسها  
أو داخلية في واحد من المقولات واتها من مقولة الانفعال أو الاضافة أو الكيف أو انها مقولة وقعت فيه  
فلاستدلال بشيء من تلك التعريفات على دخولها في مقولة توهم ناشيء من توهم كون ذلك التعريف حداً  
(قوله من كل وجه) أي وجه متقرر في ذات الشيء متصف به في حد نفسه كالوجود وكونه بالقوة  
فانه استبعاد في ذات الشيء بخلاف كونه بالفعل فانه اعتبار محض ينتزعه العقل من ملاحظة انصاف

(قوله في مباحث الابن على رأي الحكماء) ظاهر كلامه يشعر بأن الحركة من مقولة الابن على  
رأي الحكماء وليس بمتعين نعم هي عند المتكلمين القائلين بانها السكونان في آئين في مكانين أو السكون  
الاول في الحيز الثاني من مقولة الابن وأما عند الحكماء قيل هي مع قطع النظر عما يقع فيه ان فسرت  
بالخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدرج فن مقولة الانفعال وان فسرت بالتوسط فن مقولة  
الاضافة وان فسرت بقطع المسافة فن مقولة الفعل وأما تفسيرها بانها كمال أول الخ فلا يظهر منها انها من  
أي المقولات عند هذا المفسر ويمكن أن يكون قوله على رأي الحكماء متعلقاً بالمباحث لا بالابن فلاينية  
حينئذ على رأينا والمباحث على رأي الفلاسفة ليس لا يخلو عن بعد لان المباحث تم الحركة في السكم  
والسكيف وليس شيء منهما أثباتاً على رأي المتكلمين بل هم لا يقولون بهما كما سيبيء هذا واعلم أن البحث في  
الاصطلاح اثبات المحمول للموضوع فالتعريف ليس منها بل هو من المبادئ التصورية الآن يعتبر الحكم الضمني

بالقوة في كونه موجوداً فلا يكون موجوداً هذا خلف ويلزم أيضاً أن يكون بالقوة في كونه بالقوة فتكون القوة حاصلة وغير حاصلة ( بل ) يكون ( بالفعل من وجهه ) ولو في كونه موجوداً ومتصفاً بالقوة لا أقل من ذلك ( و ) يكون ( بالقوة من وجه آخر ) لانا فرضناه كذلك فظهر أن الموجود يستحيل أن يكون بالقوة من جميع الوجوه فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالمقول على رأيهم أو بالفعل في بعضها وبالقوة في بعضها والتقسيم الاول يستحيل عليه الحركة لانها طلب لشيء وتوجه اليه وذلك غير متصور فيه لان جميع ما يمكن أن يكون له فهو حاصل بالفعل فلا طلب فلا حركة بل لا تغير فيه ولا انتقال من حال الى حال أصلاً بخلاف القسم الثاني اذ يتصور فيه الحركة والانتقال الدفعي أيضاً ( و ) اذا عرفت هذا فنقول ( المتحرك ) أي الموصوف بالحركة ( له حركة بالفعل ) حال اتصافه بها ( وهو )

الشيء بصفة وبخلاف كونه قبل شيء آخر أو معه أو بعده فانها اعتبارات ينتزعها العقل من ملاحظة حصول الشئيين بالقياس الى الزمان وانه لا يلزم من كونه بالفعل من جميع الوجوه التسلسل وان دفع الشكوك التي عرضت لبعض الناظرين

( قوله لان جميع ما يمكن الخ ) أي جميع ما يمكن أن يتصف به في حد ذاته ولا يكون اعتباراً محضاً ( قوله أي الموصوف الخ ) أشار به الى دفع مناقشة وهو انه ان أريد المتحرك بالفعل فالحكم لغو وان أريد بالقوة فالحكم غير صحيح ووجه الدفع أن المراد الموصوف بالحركة من غير ملاحظة بالقوة والفعل ولا شك أن الموصوف بالحركة لا بد أن تكون حركة بالفعل اذ لا يمكن الاتصاف بالحركة المعدومة

( قوله فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالمقول على رأيهم ) اعترض عليه بأنه لو كان الشيء بالفعل من كل الوجوه لكان كونه بالفعل أيضاً بالفعل وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل وأيضاً لا بد لكل شيء من اتصافه بصفات اضافية لم يكن متصفاً بها قبل أقلها الاضافات مع الحوادث فيكون الشيء بالفعل من كل الوجوه والجواب عن الاول أن التسلسل المذكور في الامور الاعتبارية وعن الثاني أن الكلام في الامور الحقيقية كذا في حواشي حكمة العين للشارح وفيه بحث اما أولاً فلان كون الشيء بالفعل ان كان من الامور الاعتبارية كان كونه بالقوة من الاعتباريات أيضاً فحينئذ لا يتم قولهم هنالك الموجود يستحيل أن يكون بالقوة من كل وجهه ولا لكان كونه بالقوة بالفعل الخ وكذا قول الشارح هننا ويلزم أيضاً أن يكون بالقوة في كونه بالقوة اذ لا يلزم من كونه بالقوة في الحقيقيات علي ماهو المبحث باعترافيهم كونه بالقوة فيما هو في الاعتباريات اللهم الا أن يقال كونه بالقوة عبارة عن الاستعداد الموجود فيه بالنسبة الى المقبول بالفعل فهو من الامور الحقيقية بخلاف الفعل وأما ثانياً فلان الاضافات لما جوز أن تكون للعقول بالقوة لم يظهر بتجرد ما ذكره من كونها بالفعل في الصفات الغير الاضافية استحالة الحركة عليها فتأمل

[ قوله أي الموصوف بالحركة ] فسر المتحرك به حذراً عن اللغوية في قوله له حركة بالفعل

أى الحركة (أمر حصل له بعد ان لم يكن) جاصلا له عند استقراره في مكانه أو على حاله (فهو) أى ذلك الامر الحاصل بعد ما لم يكن (كمال له) أى للمتحرك (اذ معنى الكمال ذلك) هذا اشارة الى المطلق المذكور في ضمن المقيد أى معنى الكمال هو الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة كما في حركات الحيوانات أو غير مسبوق بها كما في الكمالات الدائمة الحصول والحركات الازلية على رأى الفلاسفة وانما سمي الحاصل بالفعل كالا لان في القوة نقصانا والفعل تام بالقياس اليها وهذه التسمية لا تقتضى سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لا نقابا حصل فيه لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب أن تكون الحركة لا نقبة بصاحبها (وأنه) أى ذلك الامر الذى هو الحركة (يؤدى) المتحرك (الى حصول ممكن آخر له وهو الحصول فى المنتهى) مثلا (فهذا) الممكن الآخر (كمال ثان) اذا حصل بالفعل (وذلك) الامر المؤدى اليه وهو الحركة الحاصلة (كمال أول) بالقياس الى ذلك الممكن الذى يترتب عليه ويجب أن يكون ثابتا بالقوة مادامت الحركة ثابتة بالفعل (ثم انه) أى المتحرك (مادام متحركا) بالفعل (فشي منه) أى من الكمال الاول الذى هو الحركة (بعد بالقوة فهو) أى ذلك الكمال الاول انما ثبت (لما هو بالقوة) من وجهين أحدهما ذلك الكمال الثانى المترقب حال الحركة وثانيهما نفس هذا الكمال الاول وتوضيحه ان الجسم اذا كان في مكان مثلا وأمكن حصوله في مكان آخر فله هناك امكانان امكان الحصول فى المكان الثانى وامكان التوجه اليه وكل ما هو ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كالا له فكل من التوجه الى المكان الثانى والحصول فيه كمال الا ان التوجه متقدم على الحصول لا محالة

[قوله فى مكانه أو على حاله] الاول فى الحركة الاينية والثانى فى غيرها

[قوله وقد يعتبر فى مفهوم الى آخره] كما فى تعريف الذة بأنه ادراك ونيل بما هو كمال وخير عند

المدرك اذا حصل بالفعل لان الكمال لا يطلق الا بعد الحصول

(قوله وتوضيحه النخ) زاد فى التوضيح تصوير الكمال الاول والثانى فى صورة جزئية وبيان كونه

تعريفاً للحركة بالخاصة وبيان احترازات القيد

(قوله أى معنى الكمال هو الحاصل بالفعل) فيه بحث لان التعريف متناول لهيوليات الاجسام

وليس عندهم كالات قطعاً بخلاف صورها الجسمية والتنوعية نعم تصور سبق القوة بالنظر الى الصور

الجسمية والتنوعية أسهل ولو بالنسبة الى نوعهما بخلاف تصوره بالنظر الى الهيولى وخروجها عن

التعريف بهذا القدر غير واضح

فوجب ان يكون الحصول بالقوة مادام التوجه بالفعل فالتوجه كمال أول للجسم الذي يجب أن يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول ثم ان التوجه مادام موجودا فقد بقي منه شيء بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات بمخاضيتين احدهما انها من حيث أن حقيقتها هي التأدي الى الغير والسلوك اليه تستلزم أن يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التأدي تأديا اليه وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة وثانيتهما انها تقتضي أن يكون شيء منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصد

(قوله ان حقيقتها هي التأدي) أي لازم لها ذلك كأنه نفس حقيقتها

(قوله تستلزم الخ) بخلاف الامكان الاستعدادي فانه لا يستلزم حصول ما يستعد لشيء له وان كان

يترتب عليه

(قوله تقتضي أن يكون شيء منها) أي بحالها بالقوة بخلاف الزمان فانه وان كان كالا للحركة لكونه مقدارا لها مقتضيا لان يكون شيء منه بالقوة يستلزم أن يكون الزمان الذي هو مقدارها أن يكون شيء منه أيضا بالقوة لكن ذلك الزمان ليس كالا لحل الزمان الاول بل للحركة التي هو مقدارها على اقتضاء الزمان الاول والثاني بل المقتضي هي الحركة وما قيل ان الحركة يتقدم الآن الوصول بلا شبهة وذلك الآن ظرف زمان حركة الجسم المتحرك مع انه لا قوة بذلك الزمان بالنظر الى أجزاء الحركة زمان تمام الحركة فمدفوع بانك ان أردت أن الجسم متحرك في ذلك بطريق الثبات باطل وان أردت انه متحرك بطريق التجدد وعدم الاستغراق فهو لا ينافي بعض أجزاء الحركة بالقوة فكل جزء يفرض للحركة يعد حركة بالقوة مالم يصل الى المنتهى

[قوله وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة] فان قلت يرد عليه الامكان الاستعدادي فانه يستلزم أيضا أن يكون المقبول غير حاصل معه بالفعل فان التحقيق أن الاستعداد سواء كان قريبا أو بعيدا يصل مع الفعل قلت الامكان الاستعدادي وان استلزم أن يكون هناك شيء غير حاصل لكن لا يستلزم أن يكون هناك مطلوب غير حاصل اذ لاتعاق له بالطلب وأما استلزام الحركة للمطلوب الغير الحاصل فن جهة ان حقيقتها التأدي الى الغير وطلبه وبالجملة الامكان الاستعدادي يخرج بقوله من حيث أن حقيقتها التأدي فليتنامل

[قوله وثانيتهما انها تقتضي الخ] في ثبوت هذه الخصوصية للحركة وكرها خاصة لها على تقدير ثبوتها لها بحث اما في الاول فلأن الحركة تنعدم آن الوصول بلا شبهة وذلك الآن ظرف زمان الحركة ففي زمان الحركة الجسم متحرك مع انه لا قوة بعد ذلك الزمان بالنظر الى بعض أجزاء الحركة لان الزمان تمام زمان الحركة ويمكن أن يقال هذه الخاصة للحركة بمعنى القطع كما صرح به فهذا البحث ان أورد بالنظر الى مجموع الحركة الواقعة في مجموع الزمان لم يرد اذ الاتصاف بالمجموع في وقت ما كما ستعرفه

فانه اذا وصل اليه فقد انقطعت حركته وما دام لم يصل فقد بقي من الحركة شيء بالقوة  
فهوية الحركة مستلزمة لان يكون محلها حال اتصافه بها مشتملا على قوتين قوة بالقياس اليها  
وأخرى بالقياس الى ما هو المقصود بها أما القوة التي بالنسبة الى المقصود فمشاركة بلا تفاوت  
بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم مادام في المسافة لم يكن واصلا  
الى المنتهى واذا وصل اليه لم يبق حركة أصلا وأما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان  
الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض أجزائها بالقوة وبعضها بالفعل  
فالقوة والفعل في ذات شيء واحد والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن  
هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى حدود المسافة وتلك النسب خارجة عن ذاتها عارضة  
لها كما ستطلع عليه فقد انكشف لك أن الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو  
بالقوة في ذلك الكمال وفيما يتأدى اليه ذلك الكمال وبقيد الاولية تخرج الكمالات الثانية

( قوله فهوية الحركة ) أي ماهية الشخصية الموجودة في الخارج وانما قال ذلك لان ماهية الكل غير مشتمل عليها  
( قوله في ذلك الكمال الخ ) أجرى بالقوة على اطلاقه كما هو المتبادر فيخرج الكون فان الصورة الاولى  
كمال أول لا بالقوة في الكمال الثاني وهو الصورة الثانية لكن ليست كمالا فيها هو بالقوة في تلك الصورة وبهذا  
ظهر أن تخصيص القوة بما يتأدى اليه كما في شرح التجريد كونه تخصيصاً من غير مخصص محل لمنع التعريف  
( قوله تخرج الكمالات الثانية ) أي من حيث انها كمالات ثانية

في المقصد الثاني وان أورد بالنظر الى جزء من الحركة الواقع في جزء من الزمان لم يتجه أيضاً اذ لابد  
بعد كل جزء يفرض من الحركة جزء آخر منها كيف لا ولو لم يبق شيء من الحركة بالقوة لكان المتحرك  
حاصلا في المنتهى وحيث لا حركة كما يظهر بأدنى تأمل وأما في الثاني فلنثبتها لاجزاء الزمان والزمان  
وان لم يكن كمالا للجسم اذ ليس صفة له لكن كمال للحركة لانه مقدارها قائم بها لا يقال العينية المذكورة  
معتبرة في هذه الخاصة أيضاً فيخرج الزمان اذ ليس حقيقته التأدي الى الغير لانا نقول لا وجه لاعتبارها  
هنا اذ لا معنى لان يقال الحركة من حيث أن حقيقتها هي التأدي الى الغير يقتضى أن يكون شيء منها  
بالقوة اذ لا دخل للعينية المذكورة في هذا الاقتضاء نعم يمكن أن يجاب بأن الذي الذي عد خاصة للحركة  
هو اقتضاء ما ذكر لذاته واقتضاء الزمان له لو سلم انما هو بواسطة انطباقه على الحركة الغير القارة وكونه  
مقداراً لها والتحقيق في الجواب ان يقال الخاصة الثانية هي اقتضاء الحركة ان يكون شيء منها لها بعينه  
بالقوة كما يدل عليه قوله فهوية الحركة مستلزمة الخ وهذا لا يتحقق في الزمان لان محله ليس الا الحركة  
لانه مقدارها قائم بها والجزء الذي هو بالقوة من الزمان ليس محله الحركة الاولى لانها تنقض باقتضاء  
الزمان بل حركة أخرى فليتأمل

وبقيد الحيثية المتعلقة بالارل تخرج الكمالات الاولى على الاطلاق أعني الصور النوعية لانواع الاجسام والصور الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات أولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقا لان تحصل هذه الانواع والجسم المطلق في أنفسها انما هو بهذه الصور وما عداها من أحوالها تابعة لها بخلاف لحركة فانها كمال أول من هذه الحيثية فقط وذلك لان الحركة في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية والجسمية وانما اتصف بالاولية لاستلزامها ترتب كمال آخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهي أول بالقياس الى ذلك الكمال وكونه بالقوة معها مطلقا ( وكونه ) أى كونه المتحرك ( بالقوة ) انما هو ( باعتبار عارض للمتحرك ) وذلك العارض هو الكمال الثاني المقصود حصوله بالحركة ونفس الحركة أيضاً فان المتحرك موصوف بالقوة باعتبار هذين العارضين لا باعتبار ذاته بالفعل في صورته الجسمية والنوعية فلا يصح أن يقال لما بالقوة ويراد ان محل الحركة بالقوة في ذاته لانه اذا كان بالقوة في ذاته لم يتصور اتصافه بالحركة فقوله لما بالقوة معناه لما هو بالقوة في شئ من عوارضه لاني ذاته ( والا ) أى وان لم يرد به هذا المعنى ( فهو ) أى المتحرك ( كمال ) أى بحسب ذاته وصورته ( أيضاً ) كمالا بحسب حركته والمقصود انه ان لم يرد به كونه بالقوة في عارضه بل أريد كونه بالقوة في ذاته لم يصح لانه ليس بالقوة في ذاته بل بالفعل ( فلذلك ) أى فلان كونه بالقوة انما هو باعتبار عارض ( اعتبرنا الحيثية ) اذ لو اريد كونه بالقوة في ذاته كما يتبادر من العبارة لم يكن لا اعتبار الحيثية معني وحاصل ما ذكره ان قيد الحيثية يفيد ان القوة بحسب العارض دون الذات وذلك لا ينافي كونه احترازا عما ذكرناه قال المصنف ( وفي انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة ) الازلية الابدية على زعمهم ( نظر اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمالان أول ) هو الحركة ( وثان ) هو الوصول الى المنتهى نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة

### ( عبد الحكيم )

( قوله انما هو بهذه الصور ) هذه كمالات ذاتية تم بها ذوات الجسم والانواع بعد كونها ناقصة بدون اعتبار تلك الصور وايسر الهوى كالا لنفسها وهو ظاهر ولا لذوات الجسم والانواع اذ لا يتصور وجود شئ منها بدون الهوى الا باعتبار نفسها ولا باعتبار جزئها فتدبر فانه مما زل فيه الاقدام ( قوله نعم اذا اعتبر الخ ) الوضع المفروض في الحركة المستديرة كالحد المفروض في الحركة الآتية فكما أن الحد المفروض لا يصير منتهى الحركة الآتية المتصلة ما لم يفرض أن لا تكون الحركة فيها بعده كذلك الوضع فلذا قال واعتبر ما قبله دون ما بعده أى اعتبروا الحركة التي قبله



كألا أول بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع فيكون بمنزلة ما اذا عتبر حد من الحدود الواقعة في أثناء مسافة الحركة ويجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولا شبهة في ان المتبادر من التعريف أن تكون الحركة كالأول بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط وفي الملخص ان تصور الحركة أسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركاً وبين كونه ساكناً وأما الامور المذكورة في تعريفها فما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس وقد أجيب عنه بأن ما أورده يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بمحصولها للأجسام لا على تصور حقيقتها (وهذا) الذي ذكره المعلم الاول واتباعه في تحديد الحركة (قريب مما قاله قدماءهم) من

(قوله ولا شبهة في أن المتبادر الخ) فيه ان قيد الاولوية مشعر بأن أولوية ما بعد للقوة فان كان بحسب الاعتبار كانت الاولوية بحسب الاعتبار فلا غبار على التعريف

(قوله بأن ما أورده الخ) أي التفرقة التي أوردها تدل على تصورها بالوجه الذي يتوقف تلك التفرقة والتصديق بوردتها للأجسام ولا يدل على تصور حقيقتها والامور المذكورة في التعريف بتصور حقيقتها وتصوره بالحقيقة ليس أجلى منها حتى يكون تعريف الشيء بما هو أخفى منها وجهان وجه أجلى لا يمكن تعريفه بالامور المذكورة وحقيقة هي أخفى من تلك الامور يمكن تعريفها وبما حررنا ظهر أن ما في الشرح الجديد للتجريد من أن هذا الجواب لا يشفي العليل اذ لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالأخفى ويمكن أن يقال قد يتصور شيء بوجوده بعضها أخفى وقد يورد فيما يحصل تصوره بالوجه الخفى أمور هي أخفى من المعروف بالوجه الجلى لكنها أجلى من المعروف بهذا الوجه الخفى انتهى ناشئ من قلة التدبر لما عرفت أن حاصل الجواب المذكور ما ذكره بقوله ويمكن أن يقال الخ افراد والحال قبول الثاني ليس بشيء (قوله لان وقوعه الخ) ليس المراد ما هو الظاهر المتبادر من العبارة اذ يقع الشيء مرتين مع انه ليس بتدريج بل المراد أن الشيء المتصل في تفسير المطلق

(قوله وقد أجيب عنه بأن ما أورده الخ) قيل هذا الجواب لا يشفي العليل اذ لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالأخفى ثم قيل ويمكن ان يقال قد يتصور شيء بوجوده بعضها أجلى وبعضها أخفى وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفى أمور هي أخفى من المعروف بالوجه الجلى لكن أجلى من المعروف بهذا الوجه الخفى وأنت خبير بأن حاصل جواب الشارح منع كون تصور كنه الحركة أسهل مما ذكر في التعريف وبيان ان ما ذكر في بيانه من ان كل عاقل الخ لا يفيد تلك الاسهلية بل انما يفيد تصورها بالوجه فقول المعارض لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالأخفى في حيز المنع وأما الجواب الذي ذكره نفسه فلا يخفى ما فيه من التعسف

(أنها خروج من القوة الى الفعل بالتدرج) فانهم قالوا الخروج من القوة الى الفعل اما أن يكون دفعة أو لا دفعة والثاني هو المسمى بالحركة حقيقة الحركة هو الحدوث أو الحصول أو الخروج من القوة الى الفعل اما يسيراً يسيراً أو لا دفعة أو بالتدرج وكل واحدة من هذه العبارات صالحة لافادة تصور الحركة (لكن) متأخروهم (عدلوا عن ذلك لان التدرج هو وقوع الشيء في زمان بمد زمان) بل نقول هو وقوع الشيء في آن بمد آن فيتوقف تصور التدرج على تصور الآن المتوقف تصوره على تصور الزمان لانه طرفه وكذا معنى يسيراً يسيراً هو معنى التدرج وتصور اللا دفعة موقوف على تصور الدفعة وهي عبارة عن الحصول في الآن فان الامور الواقعة في تعريف الحركة ينتمى تحليلها الى تصور الزمان الذي هو مقدار الحركة فالتعريف دوري والى هذا أشار بقوله (فيقع في تعريفه) أي تعريف التدرج (الزمان وهو يعرف بأنه مقدار الحركة فيلزم الدور) قال الامام الرازي أجاب بمض الفضلاء عن ذلك بأن تصور الدفعة واللا دفعة والتدرج ويسيراً يسيراً تصورات أولية لا عانة الحس عليها وأما الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز أن تعرف

(قوله على تصور الزمان) فاذا فرضه العقل منقسماً بعد الجزئين المتحددين مع الكل في الحقيقة والاسم . متقدماً على الآخر بحسب الزمان وذلك الشيء واقع بالتدرج أي لا يمكن وجوده بحيث تكون أجزاؤه المفروضة مجتمعة وهذا في الحركة بمعنى القاطع وأما في الحركة بمعنى التوسط فوقوعه بالتدرج وهو وقوعه في آن بالنسبة الى حدى المسافة بعد وقوعه في آن آخر فتدرجه باعتبار السبب العارضة لها أي لا يمكن حصوله في حدود المسافة وأما باعتبار ذاته فدفعي وبما حررنا من معنى التدرج اندفع الشبهة التي أوردتها الامام في المباحث المشرقية حيث قال الى في التدرج شك لان التدرج لا يكون بدون تغير والتغير انما يكون لحدوث شيء أو زوال شيء لشيء حادث آتى وان يحصل ابتداء وجوده ان لم يحصل بتمامه فهو حاصل دفعة لان ابتداء الحوادث آتى وان لم يحصل بتمامه فذلك الذي بقي غير الذي حصل لا متناع أن يكون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً دفعة فليس هناك شيء واحد له حصول على التدرج بل هناك أمور متتالية فالحاصل أن الشيء الواحد الذي يتمتع أن يكون له حصول الا دفعة نعم الشيء الذي له أجزاء كثيرة أمكن أن يقال ان حصوله على التدرج على معنى كل واحد من تلك الاجزاء الحقيقية انما يحصل في حين بعد حين حصول الآخر وأما على التحقيق فكل ما حدث بتمامه دفعة وما لم يحدث بتمامه فهو معدوم

(قوله فيلزم الدور) قد يقال التدرج الواقع في تعريف الزمان هو التدرج اللغوي المفسر بالزمان اللغوي الاعم مما عرفه أرسطو فلا محذور وأنت خير بأنه قريب مما ذكره الامام

حقيقة الحركة بهذه الامور الاولى التصور ثم تجمل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا هذه الامور في الوجود قال وهذا جواب حسن (وبقولهم بالتدرج) أو ما في معناه (وقع الاحتراز عن مثل تبديل الصورة النارية بالهوائية فانه) انتقال (دفعي) ولا يسمونه حركة بل كونا وفسادا (المقصد الثاني) ذهب أرسطو الى (أن الحركة تقال) بالاشتراك اللفظي (للمعنيين الاول النوجه) الى المقصد (وهو كيفية) وصفة (بها يكون الجسم أبداً متوسطاً بين المبدأ والمنتهى) اللذين للمسافة (ولا يكون في حين) من الاحياز الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى (آئين) بل يكون في كل آن في حين آخر ويسمى الحركة بمعنى المتوسط وقد يعبر عنها بأنها كون الجسم بحيث أى حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصل فيه وبأنها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث أى آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آئين يحيطان به والاعتراض بأن تصور الآن والقبلية والبعدية يتوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور

(قوله وصفة) أى المراد بالكيفية المعنى اللغوي اذ كونها كيفية اصطلاحية لم يثبت

(قوله اللذين للمسافة) تخصيص المسافة بالذكر لان وقوع الحركة فيها يتفق عليه وتصويره فيها سهل

فان وجود المبدأ والمنتهى فيه والتوسط محقق

(قوله لا يكون قبل آن الوصول اليه) لاختفاء في انه لا يمكن الحصول في حد قبل آن الوصول اليه

فلا فائدة في تعيينه الا أن يقال انه لتأكيد عدم الحصول بعد آن الوصول واما مادة على ان حاله بعد

(قوله وصفة) أشار بزيادتها الى انها المرادة بالكيفية فلا يلزم كون الحركة بمعنى المتوسط من مقولة

الكيف كما يوحى عبارة المتن

[قوله اللذين للمسافة] اشارة الى دفع الاعتراض بأن المبدأ والمنتهى ليس الا مبدءاً والحركة ومنهاها

فيكون تعريف الحركة بنفسها لكن فيه نظر لان هذا انما يفيد ان لم يتحقق الحركة بمعنى المتوسط الا في

الحركة الالائية ويمكن ان يقال المراد بالمسافة مطلق ما وقع فيه الحركة مجازاً والا قرب ان يقل بدل قوله

للمسافة لما وقع فيه الحركة هذا وقد اعترض عليه بأن المبدأ والمنتهى ان اريد بهما اللذان بالفعل خرجت

الحركة المستديرة الفلكية وان اريد بهما اللذان بالقوة خرج عن التعريف الحركات التي لها مبدءاً ومنتهى

بالفعل وان اريد بهما ما هو أعم من القوة والفعل فامثال ذلك ينبغي اجتنابه في التعريفات ولك ان تختار

الثالث وتمنع لزوم اجتناب مثله في التعريفات لان المحذور الاشتراك اللفظي لا المعنوي ثم ان المتبادر هو المبدء

والمنتهى بالفعل كما أشار اليه المصنف واعلم ان في الحركة بمعنى المتوسط شبهة ذكرناها في بحث الزمان فن

أراد الاطلاع عليها فليتنظر فيها

مردود بأن هذه الامور جلية غير محتاجة الى تعريف كما أشرنا اليه (وهو) أى الحركة بهذا المعنى (أمر) موجود فى الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس أن للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له فى المبدأ ولا فى المنتهى بل فيما بينهما (مستمر من أول المسافة الى آخرها) فان هذه الحالة توجد دفعة وتستمر الى المنتهى وتستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة كما عرفت فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تعقل فى الخيال أمراً ممتداً غير قار هو الحركة بمعنى القطع كما مر فان قيل الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط المطلق لانه أمر كلي ولا وجود للكليات

آن الوصول فى امتناع الحصول فيه كاله قبل الوصول

(قوله كما أشرنا اليه) فيما قلناه عن بعض الفضلاء

(قوله فان هذه الحالة توجد الخ) فانها توجد فى آن هو منتهى لزمان السكون فى الحيز الاول وهو آن الخروج من ذلك الحيز فاندفع الشبهة التى عرضت لبعض الناظرين حيث قال فى الحركة بمعنى التوسط شبهة وهي انها تحدث فى آن فى ذلك الآن لا بد أن يكون الجسم فى مكان ما فذلك المكان اما المكان الاول وانه محال لان كونه فى المكان الاول سكون وأما المكان الثانى وانه محال لان المكان الثانى لا يحصل الجسم فيه الا بعد قطع لا يحصل الا فى زمان فيكون مسبوقاً بتوسطه

(قوله مردود بأن هذه الامور الخ) لعل المراد بقوله كما أشرنا اليه هو الاشارة الى أصل الجواب لا الى الجواب عن هذا الاعتراض بخصوصه اذ المذكور فيما تقدم ان تصور الدفعة والادفعة والتدريج ويسيراً يسيراً تصورات أولية لا ان تصور الآن والقبالية والبعدية أمور جلية فالمراد ان مثل الجواب المذكور فى التدريج ونظائره جواب فيما نحن فيه وقد يجاب أيضاً بأن اللازم ما ذكر ان كون الحركة بمعنى التوسط موقوفة فى التصور على الحركة بمعنى القطع وليس هذا توقفاً للشيء على نفسه ولا مستلزماً له اذ الحركة بمعنى القطع تتوقف على الحركة بمعنى التوسط فى ارتسامها فى الخيال فلا يتوقف تصورهما على تصورهما فلا دور أصلاً تأمل

(قوله مستمر من أول المسافة الى آخرها الخ) فيه بحث لان المفهوم من كلامه ههنا ومما سيندكره فى ان تعدد المتحرك لا يقدح فى شخصية الحركة هو ان محركاً اذا حرك جسماً ما وحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته فالحركة بمعنى التوسط واحد شخصى اذ لا آخر للمسافة قبل انقطاع الحركة فسواء قيل على الحركة هناك هي القاسر أو قوة مستفادة من القاسر كما سيصرح به أو العقل الفعال معها بانزم توارد العلتين التامتين على معلول واحد اما بالنظر الى نفس التوسط أو بالنظر الى القوة المستفادة من القاسر فالتأمل حتى التأمل

في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول أمر آني غير منقسم في امتداد المسافة والذي يليه يكون مغايراً له فتكون الحركة مركبة من أمور آنية الوجود متتالية فيلزم تركيب المسافة من أجزاء لا تجزى وهو باطل عندهم قلنا الحركة بمعنى التوسط أمر موجود في الآن ومستمر باستمرار الزمان على معني أنه موجود في كل آن يفرض في ذلك الزمان كالبياض الواحد الموجود في الآن مع استمراره في الزمان وهي متشخصة بوحدة الموضوع والزمان وما فيه فالحركة الواحدة بالعدد هي التوسط بين المبدأ والمنتهى الحاصل لموضوع واحد في زمان واحد في شيء واحد فإذا فرض في المسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك الى واحد منها يعرض لذلك التوسط آن صار حصولاً في ذلك الوسط ووصولاً الى ذلك الحد وهذا أمر زائد على ذاته الشخصية عارض له فإذا خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال عنه عارض من عوارض ذاته الشخصية وحصل عارض آخر ثم ان تماقب هذه العوارض بحيث لا يمكن فرض عارض ثالث بين عارضين متعاقبين منها لا يتصور الا بتتالي النقط في المسافة واذا امتنع هذا امتنع تتالي العوارض أيضاً (وهي بهذا المعنى) أي الحركة بمعنى التوجه والتوسط (تنافي الاستقرار) أي استقرار المتحرك في حيز واحد سواء كان منتقلاً عنه أو منتقلاً اليه اما منافاته للأول فظاهرة وأما منافاته للثاني فلا أنه لو استقر بعد المبدأ في حيز لكان حاصلًا في المنتهى لا متوسطًا بينه وبين المبدأ (فتكون)

(قوله والذي يليه الخ) أي الحصول الذي يليه يكون مغايراً للحصول الأول فتغاير الحدان

[قوله متتالية] اذلولاً التتالي يلزم انقطاع الحركة

[قوله قلنا الحركة بمعنى التوسط الخ] حاصله أن الحركة الباقية من أول المسافة الى المنتهى واحدة بالشخص لا تعدد في ذاتها وانما هو في عوارضها فالقول بأن الحصول في حد معين غير الحصول في حد آخر ان اعتبر بالنظر الى ذاتها فغير صحيح وان اعتبر بالنظر الى عوارضها الزائدة فهي متتالية فاندفع السؤال

(قوله على معنى الخ) لا على معنى انه ينطبق عليه الحركة بمعنى القطع

(قوله كالبياض الخ) يعنى أنه آني الوجود زماني البقاء كالبياض وسائر الكيفيات القارة

(قوله وذلك الحصول أمر آني غير منقسم) قيل الآن عند الفلاسفة ليس بوجود بل هو حد

موهوم مشترك بين الماضي والمستقبل فكيف يكون منطبقاً للحركة بمعنى التوسط التي هي موجودة عندهم وأجيب بأن عدم وجوده لا ينافي الانطباق كما ان عدمية الحركة بمعنى القطع لا ينافي انطباقه على المسافة الموجودة عندهم فتأمل

حركة (ضدًا للسكون في الحيز المنتقل عنه و) للسكون في الحيز المنتقل (اليه) أيضاً (بمخلاف من جعلها) أى الحركة (السكون في الحيز الثانى) فلها اذا جعلت نفس السكون في الحيز الثانى كانت مضادة للسكون في المنتقل عنه دون السكون في المنتقل اليه كما مر (واعلم أن مبناه) أى مبني ما ذكره من الحركة بمعنى التوسط ووجودها في الخارج (اتصال الاحياز) في أنفسها (وعدم تفاعلها) الى أمور لا تنقسم (أصلاً بناء على نفي الجزء الذى لا يتجزى وسنتكلم عليه ونستوفي القول فيه) وذلك لان الجسم اذا كان مركباً من الجواهر الافراد فاذا تحرك لم يكن هناك حركة واحدة ومتحرك واحد بل هناك حركات ومتحركات بمدد تلك الجواهر فالمتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد واذا كانت المسافة مركبة من تلك الجواهر وفرضنا أن جوهرها واحد انتقل من جوهر الى جوهر آخر متصل به فقد حصل الحركة قطعاً وليس هناك توسط بين المبدأ والمنتهى بل ليس هناك الا السكون في الجوهر الاول وليس بحركة قطعاً والسكون في الجوهر الثانى وهو الحركة المعرفة بالسكون الاول في الحيز الثانى وأما اذا قيل بامتناع الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فالجسم اذا انتقل من مكان الى آخر فلا بد أن يكون بينهما امتداد منقسم في جهة الحركة هو المسافة فالمكان الاول

(قوله ومتحركات الخ) اعتبار تعدد المتحركات مما يتوقف عليه بيان المذكور ولذا لم يتعرض المصنف لانه فرض الجسم متصلاً واحداً

(قوله انتقل من جوهر الخ) يكون انتقاله دفعياً من غير توسط مسافة فهو بيان للواقع من أن انتقاله التوسط في صورة انتقال الجوهر الفرد أظهر

(قوله فلا بد أن يكون بينهما) لان انتقال الجسم من المكان الاول يكون بزوال انطباق طرفه على حد من المسافة والحدان لا بد أن يكون بينهما حاصل في المسافة فاندفع الشبهة التى أوردها بعض الناظرين على الحركة بمعنى التوسط وهى انها تحدث في آن ففي ذلك الآن لا بد أن يكون الجسم في مكان فذلك المكان اما المكان الاول وانه محال لان المكان الاول محل السكون وأما المكان الثانى وانه محال أيضاً لان المكان الثانى لا يحصل الجسم فيه قطعاً الا بعد حصوله في زمان فيكون مسبوقاً بتوسطه ووجه الدفع ظاهر لان الحصر المذكور ممنوع لان الجسم متوسط في تلك الحالة بين المسكنين حاصل في المسافة المتوسطة بينهما فتدبر

(قوله وليس هناك توسط) بهذا التقرير يعلم ان المراد من بناء الحركة بمعنى التوسط على انتفاء الجزء انه قد يتحقق الحركة على تقدير ثبوته ولا توسط أصلاً لانه لا يتحقق الحركة بمعنى التوسط أصلاً اذ على تقدير ثبوت الجزء يتحقق الحركة بمعنى التوسط بأن يتصور عدة أجزاء مسافة ويعتبر لها مبدأ ومنتهى والجزء الفرد يتحرك من المبدأ الى المنتهى

مبدأ تلك المسافة والمكان الثاني منتهاها وتلك المسافة يمكن أن يفرض فيها حدود غير منقسمة في امتداد الحركة والمسافة نقطا كانت أو خطوطاً أو سطوحاً لا يمكن فرضها متتالية والا كانت المسافة مركبة من أجزاء لا تجزى اما بالفعل أو بالقوة وذلك محال فالمتحرك فيها له فيما بين مبدئها ومنتهاها حالة مخصوصة شخصية تختلف نسبتها الى تلك الحدود بحسب الآلات المفروضة التي لا يمكن أيضاً فرضها متتالية بل كل آئين مفروضين بينهما زمان يمكن أن يفرض فيه آتات أخر \* المعنى (الثاني) للحركة هو (الامر الممتد من أول المسافة الى آخرها) وهو الحركة بمعنى القطع (ولا وجود لها الا في التوهم) لاستحالة وجودها في الاعيان ( اذ عند الحصول في الجزء الثاني من المسافة بطل نسبتها ) أى نسبة الحركة والاظهر أن يقال بطل نسبته أى نسبة المتحرك ( الى الجزء الاول منها ضرورة ) فلا يوجد هناك أمر ممتد من مبدئها الى منتهاها وبعبارة أخرى المتحرك مالم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لها في الخارج

( قوله والاظهر الخ ) انما كان أظهر لانه اعتبار نسبة الحركة بمعنى التوسط وليس كذلك فالأظهر اعتبار نسبة المتحرك ممنوع فاندفع مايتوهم من أن للحركة نسبة الى المسافة كالمتحرك بل نسبة باعتبار الحركة فأظهرية اعتبار نسبة المتحرك ممنوع  
( قوله وبعبارة أخرى الخ ) أشار بذلك الى ان مآل الوجهين واحد وهو انها غير مجتمع الاجزاء فلا يمكن وجودها

( قوله والا كانت المسافة مركبة من أجزاء لا تجزى ) لزوم تركب المسافة من الاجزاء الغير المتجزية ليس باعتبار اشتمال التتالي على ثبوت النقطة مثلاً اذ لا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجوهر الفرد انما يلزم ذلك ان لو كان حوها حلاً لا سرياناً بل ذلك اللازم من خصوصية التتالي كما أشرنا اليه في مباحث الزمان وذلك لان المتحرك من نقطة على تقدير تتالي النقطة مثلاً اذا وصل الى ثالثة يقطع بحركته نقطة فلا بد ان يقطع من الجوهر أيضاً جزءاً غير منقسم دفعاً للتحكم فيلزم الجزء هذا وقد يقال يلزم على تقدير التتالي ان لا يكون هناك مسافة ممتدة لان اتصال غير ذي المقدار بمثله لا يكون الا بالانطباق بالكلية والا يلزم كونه ذا مقدار بوجه ما كما نص عليه الرئيس فليتأمل

( قوله فلا يوجد هناك أمر ممتد الخ ) اذ لو وجد لوجد نسبته في زمان وجوده  
( قوله وبعبارة أخرى الخ ) قد يناقش بأن الظاهر من قوله وبعبارة أخرى ان يكون مؤداها هو مؤدى قوله اذ عند الحصول الخ وليس كذلك لان قوله فان قلت الخ انما يرد على العبارة الثانية دون الاولى اذ قد صرح فيه بأن نسبة المتحرك الى الجزء الاول بطلت عند حصوله في الجزء الثاني

أصلاً فإن قلت اذا وصل الى المنتهي فالحركة اتصفت حال الوصول بأنها وجدت في جميع ذلك الزمان لا في شيء من أجزائه قلت حصول الشيء الواحد في نفسه على سبيل التدرج غير معقول لان الحاصل في الجزء الاول من الزمان لا بد أن يكون مغايراً لما يحصل في الجزء الثاني لامتناع أن يكون الموجود عين الممدوم فيكون هناك أشياء متغايرة متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض اتصالاً حقيقياً لامتناع أن يتصل الممدوم بالموجود كذلك ويكون كل واحد منها حاصلاً دفعة لا تدريجاً فلا وجود للحركة بمعنى القطع في الخارج (نعم) لها وجود في الذهن فانه (لما ارتسم نسبته) أي نسبة للمتحرك (الى الجزء الثاني) الذي أدركه (في الخيال قبل أن تزول نسبته الى) الجزء (الاول) الذي ترك (عنه) أي عن الخيال (يتخيل أمر ممتد) يعني أن للمتحرك نسبة الى المكان الذي تركه ونسبة الى المكان الذي أدركه فاذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الاول وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت

(قوله فان قلت الخ) هذا السؤال وارد على الوجه الاول أيضاً بأدنى تغير بأن يقال اللازم من ذلك الوجه أن لا تكون موجودة بين الحصول في الجزء الاول والثاني لأن تكون موجودة أصلاً لجواز أن تكون موجودة حين الحصولين حصول الشيء الواحد في نفسه بخلاف ما اذا كان مركباً من اجزاء واحد بالاعتبار فانه باعتبار حصوله منه في زمان واحد آخر في زمان يكون حصول جزء منه بالتدرج وان كان في الحقيقة حصول أشياء متعددة

(قوله لان الحاصل في الجزء الخ) هذا انما يتم لو كان لازماً أجزاء خارجية فتعدد الحصول فيه بحسب تعددها اما اذا كان الزمان متصلاً واحداً فهناك حصول واحد غير قار بالذات والزمان اذا فرض العقل انقسامه حصل حصولان يحكم العقل بامتناع اجتماعهما لو وجدا في الخارج كما في الزمان

(قوله واذا وصل فقد انقطعت الحركة) قيل الحركة بمعنى القطع يوجد في زمان يحده آنا أن الحصول في المبدأ وآنا الوصول الى المنتهي فان قلت الحركة لا تنصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهي ولا حال الوصول اليه لما ذكره آنفاً ولا بعده وهو ظاهر قلنا ان أردت بقولك قبل الوصول الى المنتهي آنا قبل أن الوصول الى المنتهي فالتريد غير حاصر وان أردت أعم من ان يكون آنا أو زماناً فنختار انها تنصف بالوجود في زمان قبل أن الوصول الى المنتهي لانه حده ونهايته وأنت خير بأن قول الشارح قلت حصول الشيء الواحد يدفعه

(قوله فانه لما ارتسم نسبته الخ) قال الشارح في حواشي حكمة العين بتصور حصول أمر ممتد من أول المسافة الى آخرها في الذهن بوجهين أحدهما ان يقال ان احدى الصورتين اتصلت بالآخرى فيحصل أمر ممتد منهما يشبه اتصال الماء بالماء وصيرورتهما أمراً ممتداً واحداً والثاني ان يقال حصولها معاً صار ممدداً للذهن بحصول أمر ممتد فيه



فيه صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فيشعر الذهن بالصورتين  
 معاً على أنهما شيء واحد ممتد ( كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المداورة ) أمر ممتد ( في  
 الجنس المشترك فيرى ) لذلك ( خطأ أو دائرة ) كما مر في صدر الكتاب في مباحث اغلاط  
 الجنس وإنما لم تكن الحركة بمعنى القطع مرئية مثلها لان اجتماع الصور فيها إنما هو في  
 الخيال لا في الجنس المشترك ( وأنت تعلم من هذا ) الذي ذكرناه في تحقيق الحركة معنى  
 القطع وتصويرها ( أن قبولها للزيادة والنقصان والتقدير والانقسام لا يمنع أن يكون ) هي  
 أمراً ( وهمياً ) لان قبولها لهذه الامور إنما هو بحسب التوهم فان الامر الممتد الموهوم  
 يتصف بها قطعاً ( فلا يتم دليل اثبات الزمان ) وذلك اما لان العمدة في اثباته قبوله للزيادة  
 والنقصان والتقدير والانقسام كما مر ويجوز أن يكون قبوله لها في التوهم فقط وذلك لا يمنع  
 كونه أمراً وهمياً واما لان الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع على المذهب المختار عندهم  
 فاذا لم يكن لهذه الحركة وجود لم يكن لمقدارها أيضاً وجود فيكون هذا معارضاً لأدلة  
 وجوده فلا يترتب عليها مدلولها وهو المراد بعدم تمامها وقد سلف منافي مباحث الزمان  
 تحقيق أن الموجود من الحركة والزمان أمر لا يتقسم في امتداد المسافة وانهما يرسمان في  
 الخيال الحركة والزمان المتقسمين في ذلك الامتداد فارجع اليه ( المقصد الثالث ) فيما يقع  
 فيه الحركة من المقولات عندهم ذهب جماعة الى أن معنى وقوع الحركة في مقولة هو أن تلك  
 المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل التدرج فتكون تلك المقولة هي  
 الموضوع الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذي هو موضوع تلك المقولة  
 موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع أو لم نقل وهو باطل لان السواد مثلاً  
 ليس هو أن ذات السواد يشتد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد

( قوله فيشعر الذهن الخ ) بحسب اتصال احدي الصورتين بالآخرى ويجوز أن يكون حصول الصورة  
 الثانية بدون زوال معدن الفيضان أمر ممتد فصل واحد في نفسه  
 ( قوله هي الموضوع الحقيقي ) أي المتصف به بالذات فتكون الظرفية في قولهم الحركة في كذا كما في  
 قولهم السواد في الجسم ظرفية المحل للحال  
 ( قوله لان ذلك السواد الخ ) أي السواد الذي فرض متحركاً سواء كان الحركة من نوع الى نوع أو من

( قوله ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعاً ) قبل عليه الاشتداد في جنس السواد وهو  
 موجود والمعدوم نوعه السابق فلا محذور وجوابه ان المفروض ان يبقى الموضوع بشخصه كما يتبادر من

قطعا وان بقي ولم تحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه أيضا وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة في ذات السواد بل في صفة والمفروض خلافه وذهب آخرون الى أن معنى وقوعها في مقولة هو أن تلك المقولة جنس لتلك الحركة قالوا ان من الاين ما هو قار ومنه ما هو سيال وكذا الحال في الكم والكيف والوضع فالسيال من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فتكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو أيضا باطل اذ لا معنى للحركة الا تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدرج ولا شك أن التغير ليس من جنس المتغير والتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والتبدل ليس كذلك فاذا كان التبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شيء منها جنسا للتبدل الواقع فيها والصواب ان معنى وقوعها فيها هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها أو من صنف الى صنف أو من فرد الى فرد (وهي) أي المقولات التي تقع فيها الحركة (أربع) كما هو المشهور (الاولى الكم وهو) أي وقوع الحركة فيه (على أربعة أوجه) لان الحركة في الكم اما بطريق الازدياد أو بطريق الانتقاص والاول اما ان يكون بانضمام شيء أو

صنف الى صنف أو من فرد الى فرد وما قيل ان جنس السواد باق هو يشتد والمعدوم نوعه أو النوع باق وهو يشتد والمعدوم فرده فوهم لامتناع بقاء حصة المجلس أو النوع مع انعدام الفرد (قوله بل في صفة الخ) أي بل التبدل في صفة بأن حدثت بعد ما لم تكن حادثة فيه أو وجدت صفة ما لم يكن ليس حركة (قوله ان تلك المقولة) فانظر فيه ظرفية العام للخاص (قوله ان الموضوع الخ) فالمقولة مسافة الحركة وهو الظاهر من الظرفية

قوله بعينها وقوله متغير من حال الى حال اذ لا شك في لزوم بقاء الموضوع بعينه في الحالى في جميع الحركات فبقاء جنس الموضوع وتبدل أنواعه مناف له قطعاً (قوله والمفروض خلافه) قيل لا نسلم لزوم خلاف المفروض اذ معنى الحركة في المقولة على الفرض المذكور ان يكون نفس المقولة باقية بعينها ومتغيرة من حال الى حال وهذا المعنى متحقق في الصورة الثالثة فليس فيها خلاف المفروض وجوابه ان المراد من المفروض هو الحركة في الكيف اذ معناه المتبادر منه على قياس الحركة في الاين هو الانتقال من كيف الى كيف فبقاء الكيف وتغير حاله يتنافى هذا الفرض

(قوله والصواب ان معنى وقوعها الخ) سيأتي تحقيق هذا في بحث الحركة في الاين وسأتكلم عليه هناك ان شاء الله تعالى

والثاني اما ان يكون بانفصال شيء أولا ( الاول التخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر ويثبت ) أي يدل على ثبوته ( ان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فيبين ) أي ظاهر مكشوف ( أنه لم يكن انفصال عنه جزء ) حين صغر حجمه ( ثم عاد ) ذلك الجزء أو ما يساويه اليه حين عاد هو الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام فتحقق التخلخل والتكاثف فيه ( وأيضاً فالقارورة ) الضيقة الرأس ( تكب على الماء فلا يدخلها ) أصلاً ( فاذا مصت مصاً قويا ) وسد رأسها بالاصبع بحيث لا يتصل برأسها هواء من خارج ( ثم كبت عليها دخلها ) وبهذا الطريق يملأون الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جداً بماء الورد ( وما ذلك ) الدخول ( بخلاء حدث فيها ) بان يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا ( لا تمتناعه ) على رأيهم ( بل لان المص ) أخرج بعض الهواء و ( أحدث في الهواء ) الباقي ( تخلخل فكبّر حجمه ) بحيث شغل مكان الخارج أيضاً ( ثم أوجد فيه ) أي في ذلك الهواء المتخلخل ( البرد ) الذي في الماء ( تكاثفاً فصغر حجمه ) أو عاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص ( فدخل فيه ) أي في ذلك الزجاج ( الماء ضرورة امتناع الخلاء ) فثبت ههنا التخلخل والتكاثف معا أيضاً ( فهذا ) الذي ذكرناه في اثبات التخلخل ( يعطى ) ويثبت ( آيته ) وتحققه ولا يفيد العلم بعلته ( واما لميته ) أي لمية مكانه وصحته كما ستعرفه ( فهو ان الهيولى ليس لها في ذاتها مقدار ) ومالا مقدار له في حد ذاته كان نسبته الى المقادير كلها

( قوله ليس لها في ذاتها مقدار ) بناء على ماقرر في محله ان الهيولى في نفسها ليس بمتصل ولا منفصل ولا واحد ولا متعدد والمقدار تابع للاتصال الجوهرى أعنى الصورة الجسمية ففي نفسها ليس له مقدار أصلاً فاقبل بانه يجوز أن لا يكون لها مقدار شخص في نفسها فلا ينافى أن يختص بدرجة من المقادير وأجيب بانه لا يضر لان الهيولى اذا لم يقض مقداراً شخصياً يكون نسبتها الى أشخاص تلك الدوجة متساوية فيلزم جواز تبديلها على هيولى الفلك مع بطلانه عندهم كما ناشى من عدم الاطلاع على مقامهم ان مادة الفلك لا تقبل الامتداد معيناً بناء على انها لا تقبل الا صورة نوعية معينة وتلك الصورة المعينة تقتضى مقداراً معيناً فلا منافاة بين القولين

[ قوله وأيضاً فالقارورة الخ ] وأيضاً فالآنية اذا ملئت وسد رأسها وأغليت فمعد الغليان تنصعد الآنية وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلها في الماء وازدياداً في حجمه بحيث لا تسعه الآنية فتصعد ( قوله أو عاد بطبعه الخ ) يرد على ما ذكره المصنف انه يقتضى ان لو كبت على الماء الحار لم يدخلها لعدم البرد الموجب للتكاثف فأورد الشارح المحقق قوله أو عاد بطبعه الخ دفعاً للسؤال عن أصل المسئلة ( قوله تساوت نسبته الى المقادير كلها ) ان قيل مرادهم بأن الهيولى لا مقدار لها في نفسها انه

على سواء ( فقد تكون ) الهيولى ( في بعض الاشياء ) كافي العناصر ( قابلة للمقادير المختلفة  
تتوارد ) تلك المقادير ( عليها بحسب ما يمدّها ) من الاسباب الخارجة عن ذاتها ( لذلك )  
الوارد عليها من تلك المقادير المختلفة فاذا ورد عليها مقدار أكبر مما كان لها ثبت التخلخل  
واذا ورد ما هو أصغر منه ثبت التكاثف ( ولا يلزم ) من كون الهيولى لا مقدار لها في ذاتها  
( أن يكون الكل كذلك ) أى أن يكون كل الاجسام بحيث تتوارد عليه المقادير المختلفة  
على سبيل البدل ( لجواز أن يختص البعض ) من الاجسام ( بمقدار معين ) لا يتعداه الى  
غيره ( لأسباب منفصلة ) تقتضى اختصاصه بذلك المقدار ( أو ) يختص البعض بمقدار معين  
( لان مادته لا تقبل الا ذلك ) المقدار المعين ( كما هو رأيهم في الافلاك ) فان كل واحد منها  
له مادة مخالفة في الحقيقة لمادة الآخر وكل مادة منها لا تقبل الا مقداراً مخصوصاً عند  
بعضهم ولما كان القول بأن مادة الافلاك لا تقبل الا مقداراً معيناً يناق القول بأن الهيولى  
لا مقدار لها في نفسها وما كان كذلك تساوت نسبته الى المقادير كلها عدل عن ذلك بقوله  
( وبالجمله فهذا ) الذي ذكرناه من حال الهيولى ( مصحح ) للتخلخل والتكاثف ( ولا يلزم  
من تحقّقه ) أى من تحقّق المصحح ( تحقّق الاثر ) حتى يلزم ثبوت التخلخل والتكاثف في  
جميع الاجسام بل يجوز أن يكون مع المصحح مانع يمتنع به تحقّق الاثر كالصور النوعية  
في الاجسام الفلكية فان كل واحدة منها تقتضى لزومها لهيولائها واختصاصها بمقدار معين  
وكالجزئية في الاجسام العنصرية فان الجزء ما دام جزءاً يستحيل أن يكون مقداره مساوياً  
لمقدار كله أما اذا انفصل أمكن أن يتصف بمقدار الكل ولا يجوز الانفصال في أجزاء  
الفلك عندهم بخلاف العناصر فيتجه عليهم تجويز أن تكون قطرة من البحر حال انفصالها

### ( حين جاب )

لا مقدار لها شخصياً في نفسها فلا يناق أن يخص بدرجة من درجات المقادير قلنا هذا لا يضر اذا الهيولى  
اذا لم يقتض مقداراً شخصياً في نفسها يكون نسبتها الى أشخاص تلك الدرجة المقتضاة مساوية فلزم جواز  
تبدلها على هيولى الفلك مع بطلانه عندهم فيضطر الى القول بأن صورته النوعية مانعة  
[ قوله فيتجه عليهم الخ ] ولا يدفعه ما يقال بعد تسليم استحالة ذلك ان انتفاء الجسم عن مقداره  
يكون لا محالة لفاقره فجاز ان يكون للقسم حد معين لا يمكن تجاوزه وذلك لان حاصل الاعتراض لزوم  
تجويز قابلية القطرة حال الانفصال بمقدار كلية البحر مع استحالتها لا اتصافها بالفعل بذلك المقدار ولا  
يقدر في هذه القابلية الى ادعي بطلانها وجود المانع عن نفس الانصاف هذا وقد يقال في الجواب يجوز

عنه قابلة لمقدار كلية البحر \* الوجه (الثاني التكاثف وهو ضد التخلخل) يعني أنه انتقاص حجم الجسم من غير أن يفصل عنه جزء وقد مر ما يدل على أنه وليته (واعلم أنهما) أي التخلخل والتكاثف المذكوران في الحركة الكمية (غير الانفشاش وهو أن تتباعد الاجزاء) بعضها عن بعض (ويدخلها الهواء) أو جسم آخر غريب كالقطن المنفوش (وغير الاندماج وهو ضده) فهو أن تقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفسه (وان كان يطلق عليهما الاسم) أي يطلق اسم التخلخل على الانفشاش واسم التكاثف على الاندماج (باشتراك اللفظ فان هذين) أي الانفشاش والاندماج (من مقولة الوضع) فان الاجزاء بسبب حركتها الاينية الى التباعد والتقارب تحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها الى بعض (وقد يطلق) اسم التخلخل (على الرقة) أي رقة القوام (و) اسم التكاثف (على الثخانة وهو) أي المذكور أعني التخلخل والتكاثف بمعنى الرقة والثخانة (من باب الكيف) فكل واحد منهما ثلاثة معان اثنان منها من مقولتي الكيف والوضع وواحد منها حركة في مقولة الكم \* الوجه (الثالث النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويدخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم) اما السمن فانه على ما قيل ليس في جميع الاقطار اذ لا يزداد به الطول واما الورم فليس على نسبة طبيعية \* الوجه (الرابع الذبول) وهو (عكسه)

(قوله قابلة لمقدار كلية البحر) قالوا لا استعالة في ذلك أو أفاد اليه البرهان ومجرد الاستبعاد الوهمي لا ينفع

(قوله على ما قيل الخ) اشارة الى أن الزيادة في العلول متحققة الا انها غير محسوسة

(قوله لا يزداد به الطول) أي زيادة ظاهرة كزيادة العرض والعمق والا فالسمن يزيد في جانب

الرأس والقسم قابلاً غير محسوس وبعضهم قالوا المراد زيادة في جميع أقطار الاجزاء الاصلية والسمن لا يزيد في أقطار الاجزاء الاصلية ولذا يجتمع النمو مع الهزال لكن على هذا يلزم استندواك اعتبار قيد الجمع انه السمن لا يزيد في قطرين بل أقطار الاجزاء الاصلية

ان يكون لكل مادة حفظ من المقدار لا يتجاوزها وان تساوت نسبتها الى خصوصيات تلك الدرجة كما أثرنا اليه آنفاً

(قوله اذ لا يزداد به الطول) [رد هذا بأن السمن قد يعم جميع الاجزاء حتى الرأس والقسم فيزيد

في الطول أيضاً وقد يقال المراد بالاقطار هو اقطار الاجزاء الاصلية التي هي العظام لا الاجزاء اللاحمية

لان مناط النمو على الاعضاء الاصلية ولهذا يجتمع النمو مع الهزال مع ان الهزال يمنع الازدياد في الاجزاء

اللاحمية وحينئذ يخرج السمن بقيد الاقطار سواء اعتبر في السمن ازدياد الاجزاء في الطول أيضاً أم لا

اذ ليس الازيداد به في اقطار الاجزاء الاصلية أعني العظام فتأمل

أي عكس النمو فهو انتقاص حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام الرازي قد يشبه النمو والذبول بالسمن والهزال والفرق ان الواقع في النمو قد يسمن كما ان المتزايد في النمو قد يهزل وتحقيقه ان الزيادة اذا احدثت المنافذ في الاجزاء الاصلية ودخلت فيها وتشبهت بطبيعتها واندفعت الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار على نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فذلك النمو واما الشيخ اذا صار سمينا فان اجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تقريبها والنفوذ فيها فلذلك لا يتحرك اعضاؤه الاصلية الى الزيادة فلا يكون ناميا لكن لحمه يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك نموا في اللحم الا ان اسم النمو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال والمشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة في المقتضى باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه ثم ربما تحرك كل واحد منها في اينه أو وضعه أو كيفه لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد أجيب عنه بأن الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة أقول ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحداً في نفسه فالصواب ما قاله الحبيب

(قوله ان الزيادة) أي الزيادة الحاصلة بسبب ورود القدر الزائد على قدر ما يتخلل

(قوله اذا حدثت المنافذ) بسبب كثرة الرطوبة في الجسم المعين والحرارة

[قوله في اينه أو وضعه أو كيفه] فان الحركة الاينية تستلزم تبدل القوام لان الاجزاء القوامية

تشبهت بطبيعة الاجزاء الاصلية في القوام واللون تحركت في السكيف أيضاً فكلمة أو لمنع الخلو

(قوله فالصواب ما قاله الحبيب) لانه تحقق تغير الاجزاء الاصلية في المقدار تدريجاً والمتحرك في باقى

الحالتين بشخصه بناء على ان الاجزاء الغذائية غير معتبر في التشخيص والا لزم انعدام الشخص آناً فآناً

فليس هذا من قبيل انضمام ماء بناء وصيرورتها متصلا واحداً مع عدم الحركة في السكم على ما وهم

بخلاف ما اذا لم يصير المجموع متصلا واحداً في نفسه بل اذا كان انضمام أجزاء بأجزاء مع ربوط المفصل

[قوله فالصواب ما قاله الحبيب] فيه نظر لان المجموع الثاني المتقدر بعينه متقدر بمقدارين في

زمانين أولاً يرى ان الماء القليل اذا ضم اليه ماء آخر فأنهما يصيران شيئاً واحداً مع انهما متقدران

بالمقدارين في الحالتين فلم يكن هناك حركة لمقدار وانما يكون لو كان موضوع واحد بعينه متقدراً بالمقدار

الثاني غير المجموع الاول المتقدر بالمقدار الاول بالضرورة فلم يكن المتقدر متصلا في نفسه كما عند الحس

وليس فيه حركة في المقدار أصلاً

فالقول ما قاله الامام واعلم أنه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه أن يعد  
السمن والهزال منها أيضاً ( الثانية ) من المقولات التي تقع فيها الحركة ( الكيف وتسمي  
الحركة فيه ) بحسب الاصطلاح ( استحالة كما يتسود العنب ويتسخن الماء ) فقد انتقل الجسم  
من كيفية الى أخرى على سبيل التدريج فلا بد ههنا من أمرين أحدهما انتقال الجسم من  
كيفية الى أخرى وثانيهما أن لا يكون ذلك الانتقال دفعة بل تدريجاً ( ومن الناس من  
أنكر ذلك ) أي انتقال الجسم من كيفية الى أخرى فالخار عنده لا يصير بارداً ولا البارد  
حاراً ( وزعم أن ذلك ) الذي يدرك من انقلاب أحدهما الى الآخر بشهادة الحس ليس  
تغيراً وانقلاباً في الكيفية بل هو ( كون ) واستتار ( لأجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى )  
كالبرودة مثلاً ( وبروز ) وظهور ( لأجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى ) كالحرارة مثلاً  
( وهما ) أي هذان القسمان من الاجزاء أعني المتصفة بالصفة الاولى والمتصفة بالصفة  
الاخرى ( موجودان فيه ) أي في ذلك الجسم ( دائماً الا ان ما يبرز منها ) أي من تلك  
الاجزاء ( يحس بها ) وبكيفيةها ( وما كن ) منها ( لا يحس بها ) وبكيفيةها وهؤلاء أعني  
أصحاب الكمون والبروز زعموا ان الاجسام لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف بل كل جسم  
فانه مختلط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا بقيه ما يكون  
الغالب عليه من جنس ما كان مغلوباً فيه فانه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة  
الغالب حتى يظهر وتوسلوا بذلك الى انكار الاسحالة وانكار الكون والفساد ( وهذا ) القول  
( باطل والا لكانت الاجزاء الحارة كامنة في الماء البارد ) جداً ( بل وفي الجمد ) أيضاً ( وأنه  
ضروري البطلان ومع ذلك ) تنبيهك على بطلانه ونقول ان صح كون الاجزاء الحارة في

( عبد الحكيم )

( قوله فالوجه ان يعد الخ ) فعده العلامة في شرح القانون منها وعبارة كتاب النجاة أيضاً تشير الى ذلك  
ولعل القوم انما تركوا ذكرها لان مقصودهم بيان وقوع الاقسام الاربعة للحركة الحاصلة بالحصص  
العقل في الكمية لاتعداد افرادها  
[ قوله بل كون واستتار ] أشار بالعطف الى أن معنى الكمون انحسار الاجزاء في باطن الجسم  
لا بحدادته فان تداخل الجوهرين باطل  
( قوله ان الاجسام ) أي العنصرية  
[ قوله من جميع الطبائع المختلفة ] أي الطبائع الاربعة

الماء البارد ( فمن أدخل يده فيه كان يجب ان يحس بحرقه ) أى بحرق باطنه ( أو يقل برده ) بحيث يدرك صاحب اليد التفاوت وهو باطل اذ ربما يجد باطنه ابرد من ظاهره ( وأيضاً فان شرراً اذا صادف جبلاً من كبريت صير كله ناراً ) مشاهدة ( ونعلم بالضرورة بان ذلك ) الذي نشاهده فيه من النار ( كله لم يكن كامناً فيه ) كيف ولو كان في ذلك الجبل بعض من تلك الاجزاء النارية لاحرقته فوجب أن يكون حدوث النار فيه بطريق الكون دون البروز من الكون وذهب جماعة من القائلين بالتخليط الى ان الحار مثلاً اذا صار بارداً فقد فارقه الاجزاء الحارة ومنهم من قال الجسم انما يصير حاراً بدخول اجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من قال يتقلب بعض اجزائه ناراً ويختلط بالاجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون بالكون والفساد دون الاستحالة وهذه الاقوال أيضاً باطلة كما لا يشتبه على ذى فطنة وحينئذ

( قوله وذهب جماعة الخ ) ووجه الضبط ان ما ترى خارجاً بعد ان لم يكن اما لمحافظة اجزاء نارية أو لمخالطتها فتلك النارية اما أن يرد عليه من خارج فاما ان حدث الآن أو كانت موجودة كامنة فظهرت والاستحالة مذهب جمهور الحكماء وباقي الاحتمالات ذهب الى كل واحد منها طائفة من أصحاب الخليط القائلين بان كل جسم مختلط من جميع الطبائع الاربعة وليس المراد أن ههنا ماسيجي وهو الخليط من كل شيء جسم وحيز وغير ذلك

( قوله الى أن الحار مثلاً اذا صار بارداً الخ ) وكذلك انما يصير بارداً بدخول اجزاء باردة فيه من خارج ( قوله وهذه الاقوال أيضاً باطلة ) أما الاول فلانه يلزم من ذلك أن لا يصير الجسم الذى صار بارداً بعد ذلك حاراً لان الاجزاء النارية قد فارقت سابقاً وأما الثانى فلان شرراً اذا صادف جبلاً من كبريت يصير بارداً مع عدم دخول الاجزاء النارية على قدره وأما الثالث فلان اجزاء الكل أطلق عليه تسامحاً والاولى مافى عبارة الشفاء اختصاص اجزاء المفروض بحجة مفروضة ولولا عبارة الشارح فيما سبقت صريحة في اثبات الجوز للعيز لقلنا ان لفظ الجوهر ههنا تصحيف لفظ الجزء

[ قوله أو يقل برده ] في بعض النسخ يقل على صيغة المضارع ويرده فاعله ورابط الخبر بالمبتدأ محذوف أى عنده وفي بعضها يقل على ان القل بوزن الكل مصدر مضاف الى فاعله ومعطوف على بحرقه ثم ان ما ذكره تنبيه على حكم ضرورى فلا يقدح ما يقال يجوز ان يكون الاجزاء الحارة كامنة في الباردة التى غلبت على الحارة بحيث لا يدرك وأما ادراك باطنه ابرد فيجوز ان يكون لاجل ان الظاهر بسبب انعكاس الاشعة المسخنة مائل الى الحرارة

( قوله وهذه الاقوال أيضاً باطلة ) يبطل الاول بمشاهدة الماء على حاله والثاني بازوم اطفاء الماء لتلك الاجزاء النارية والثالث بازوم الانطفاء ببرد الماء وورطوبته أو مفارقة النارية صاعدة بطبعها على ان الماء لا يصير ناراً الا بعد صيرورته هواء كما ستعرفه في بحث الكون والفساد وحينئذ يتصعد بطريق البخار



فقد صح انتقال الاجسام من كيفية الى أخرى واما ان ذلك الانتقال بالتدريج فكأنهم قنعوا فيه بما يحس به من انتقال الماء الى السخونة يسيرا يسيرا ( الثالثة ) من تلك المقولات ( الوضع حركة الفلك على نفسه فانه لا يخرج ) بهذه الحركة ( عن مكان الى مكان ) لتكون حركته اينية ( و ) لكن ( يتبدل بها وضعه ) لانه يتغير بها نسبة اجزائه الى أمور خارجة عنه اما حاوية واما محوية واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهي الوضع وكلام ابن سينا يوهم أنه الذي وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس الامر كذلك فان الفارابي قال في عيون المسائل حركات الافلاك دورية وضعية ( وفي حركة كل جزء منه ) أى من الفلك حركة مكانية ( نظر ) وتأمل ( فنهى من قال لاجزاء له بالفعل ) بل بالفرض ( فكيف يتحرك ) فى الخارج مالا وجود له فيه ( بل ذلك ) أى تحرك جزء الفلك مع كونه مفروضا ( أمر موهوم ومنهم من قال بتبادل النصفين الاعلى والاسفل وتغير نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة ) أو المحوية ( مع عدم حركتها غير معقول ) لان مبدأ هذا التبادل والتغير قائم بتلك الاجزاء لا بالامور الخارجة عنها ( فعليك بالتأمل ) حتى يظهر لك ماهو الحق من هذين القولين فان قلت اذا كان كل واحد من أجزائه متحركا حركة مكانية على القول الثانى لزم أن يكون الفلك أيضا متحركا حركة مكانية قلت ليس يلزم من تحرك الاجزاء عن امكنتها وايضا ان يكون مجموعها كذلك واما الكواكب فهى متحركة حركة اينية على القول بان المكان هو البعد وتطلق الاستدارة على حركتها كما تطلق على حركة من يطوف حول شئ مع أنها

( حسن جابى )

( قوله اما حاوية واما محوية ) على سبيل منع الخلو  
 ( قوله فعليك بالتأمل ) لا يخفى ان الاجزاء الفرضية محققة الذوات فى نفس الامر وان كان وصف الجزئية بالفرض لعدم المفصل وتحقق ذواتها فى نفس الامر يكفى فى اتصافها بالحركة فيها وبأيده ان الطبيعيين استدلو على ان فى الفلك مبدأ ميل مستدير بأن أجزائه الفرضية متساوية فى الماهية فلا يكون اختصاص البعض بجزء أولى من العكس فيتبدل احيازها وذلك بالحركة المستديرة كما سيأتى تفصيله  
 ( قوله فان قلت اذا كان كل واحد من أجزائه متحركا حركة مكانية على القول الثانى ) لانزاع في ان القطبين لا يتحركان أصلا وعدم الاستثناء لشهرة أمرها  
 ( قوله وأما الكواكب ) وكذا أفلاك التدويرات

حركة مكانية يتبدل بها أمكنته بلا شبهة (الرابعة) من تلك المقولات (الابن وهو) أى المتحرك فى الابن (النقطة التى يسميها المتكلم حركة) فان المتكلمين اذا أطلقوا الحركة أرادوا بها الحركة الابنية المسماة بالنقطة وهى المتبادرة فى استعمالات أهل اللغة أيضاً وقد تطلق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية ثم ان فى الحركة شبهة عامة وهى أن يقال المتحرك فى الابن ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها أين واحد فليس متحركا فى الابن بل هو ساكن مستقر على أين واحد وان كان له أيون متعددة فلما أن يستقر على واحد من تلك الايون فى أكثر من آن واحد فقد انقطعت حركته واما أن لا يستقر فلا يكون فى كل أين الا آن واحد ولا شك أن تلك الايون الآتية متعاقبة متتالية اذ لو كانت متفاصلة بزمان ولم يوجد فى ذلك الزمان شئ من تلك الايون لزم انقطاع تلك الحركة الابنية واذا كانت تلك الايون متعاقبة كانت الآتات متتالية وهو باطل عندهم وهكذا يقال فى الحركة الكمية والوضعية والكيفية ولا نخلص عنها الا بأن يقال للمتحرك فى الابن من مبدأ المسافة الى منتهاها أين واحد مستمر هو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهاى ولكنه غير مستقر بل تختلف نسبته الى حدود المسافة وتتعدد بحسب تعددها وكما أن حدود المسافة تتعدد بالفرض كذلك تتعدد الايون بحسب الفرض وكما أنه لا يمكن أن يفرض فى المسافة حدان متلاقيان لبس بينهما مسافة أصلا كذلك لا يمكن أن يفرض فى ذلك الابن المستمر أينان متصلان بل كل أينين مفروضين فى ذلك الابن المستمر يمكن أن يفرض بينهما أيون آخر كما أن نقطتين مفروضتين على خط يمكن أن يفرض بينهما نقط أخرى فلا يلزم تتالى الآتات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا نقول للمتحرك فى الكيف

### ( حسن جاي )

(قوله وان كان له أيون متعددة فلما ان يستقر الخ) وأيضاً تلك الايون اما غير متناهية ويبطله الانحصار بين الحاصرين واما متناهية ويبطله لزوم تنامي أجزاء المسافة مع أنه باطل عندهم [قوله وكذا نقول للمتحرك فى الكيف كيفية واحدة غير قارة] فيه بحث لان المراد بالكيفية الواحدة ان كان واحدة نوعية لم يقد لان الشبهة بالنظر الى الكيفيات الشخصية بمجاها وان أراد الواحدة الشخصية كما نقل عندهم الله تعالى فما ياباه العقل اذ القول بان للمتحرك فى الالوان لونا واحدا من أول الحركة الى آخرها مما ياباه الضرورة الحسية ألا يرى انهم عدوا الحركة من السواد الى العفرة الى الخضرة الى النيلية الى البياض حركة واحدة مع ان اختلاف هذه الامور بالشخص بل بالنوع اتفاقى بل ضرورى وأيضاً كيف

كيفية واحدة غير قارة في كل آن يفرض يكون له فيه كيفية أخرى مفروضة ولا يمكن أن يفرض في تلك الكيفية غير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين يفرض فيها يمكن أن يفرض فيما بينهما كيفيات أخر كما أن كل آئين يفرض في الزمان يمكن أن يفرض بينهما آئات أخر فلا يلزم شئ من المحذورات ( وباقى المقولات لا يقع فيها حركة اما الجوهر فلا شك أنه يتبدل صورته ) بصورة أخرى لكن هذا التبدل دفني لا تدريجي كما سيأتى فيكون من قبيل الكون والفساد دون الحركة في الجوهر ( ومنعه ) أي منع تبدل الصورة ( بعض المتكلمين ) وقال لا كون ولا فساد في الجواهر والتبدل الواقع فيها انما هو في كيفياتها دون صورها فانكر الكون ( وسلم الاستحالة وهو ) أي ذلك البعض ( من قال العنصر واحد ) وذلك الواحد ( اما النار والباقية ) من العناصر انما حصلت من النار ( بالتكاثف ) أعنى غلظ القوام على مراتب متفاوتة فان الهواء كثيف بالقياس الى النار والماء اكثف منه والارض اكثف من الماء ( أو الارض والباقية ) تكونت منها ( بالتخلخل ) أي بركة القوام ( أو هو ) أي ذلك الواحد ( متوسط ) بين العنصرين المذكورين وهذا المتوسط اما الماء أو الهواء ( واليواقى ) تكونت منه ( بالتكاثف والتخلخل ) مما فان فرض أنه الماء كان حصول الارض بالتكاثف وحصول الباقيين بالتخلخل وان فرض أنه الهواء كان حصول النار بالتخلخل وحصول الباقيين بالتكاثف ( والطبيعة )

### ( حسن جلي )

يدعى هذا في الحركة في المبادئ التي هي من باب الحركة في الكيفيات النفسانية مع ان العلم عندهم هو الصورة الحاصلة وهي عين ذاتها في المذية فالقول بان العلم بالجلس والفصل كيفية واحدة غير قارة كافي سائر الكيفيات مما لا يعقل أصلاً اللهم الا أن يقال الانتقالات الواقعة في المبادئ ليست من قبيل الحركة وما صرحوا من كونها حركة في الكيفيات النفسانية فمن باب التشبيه الا أن الظاهر من كلامهم خلافه والحق مانقل عن الشارح ان المراد بالكيفية الواحدة الواحدة الشخصية وانه لا شك في نجب العقل عن قبول هذا الكلام

[ قوله في كل آن يفرض يكون له كيفية أخرى مفروضة ] أي نوع من الكيفية كما صرح به الشارح في حواشى حكمة العين لكن فيه تأمل لانه مع بقاء الكيفية الشخصية لا يمكن تبدل النوعيات ولو فرضا لان اختلاف نسب الشخص لا يجمله مختلفاً نوعاً واعلم انه لا يلزم من هذا التبدل الا أن يكون كوناً وفساداً لانهما حصول صورة جوهرية وزوال أخرى لا حصول عرض وزوال آخر

العنصرية الثابتة لذلك العنصر الذي هو الاصل ( محفوفة ) ثابتة ( في الاحوال كلها ) أي في جميع مراتب التكاثف والتخلخل فلا تبدل في الصور أصلاً بل في الكيفيات ( وإبطله ) أي قول ذلك البعض ( ابن سينا بوجهين الاول ) أنه ( مبرهن ) فيما بعد كما ستطلع عليه ( ان كل ما يصح عليه ) من الاجسام ( الكون والفساد ) أعني تبدل الصورة بصورة أخرى تصح عليه الحركة المستقيمة ( المفتضية لخروج الجسم عن مكانه ) ( وتنعكس ) هذه الموجبة الكلية بالعكس المستوى ( الى قولنا بعض ما يصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد فثبت صحة تبدل الصور في بعض الاجسام وبطل القول بكونه محالاً \* الوجه ( الثاني ) اختصاص الجزء المعين من الجسم ( العنصرى كالماء مثلاً ) ( بحيز طبعاً ) أي بحيز معين من أجزاء الحيز الطبيعي لذلك الجسم انما يكون ( لصورته ) أي صورة ذلك الجزء ( وهذا أعني استناد ذلك الاختصاص الى صورة ذلك الجزء ( أيضاً انما يتصور اذا كانت ) تلك الصورة ( حادثة ) فان ذلك الاختصاص لا يجوز أن يستند الى ذات الصورة من حيث هي لانا نشاهد أن الاجزاء المتساوية في الصورة حاصلة في احياز متباينة ولا يجوز أن تستند الى ناقل نقل ذلك الجزء الى ذلك الحيز اذ لو قدرنا عدم الناقل لكانت أجزاء العنصر حاصلة في احيازها ولا بد لحصولها فيها حينئذ من سبب ولا سبب سوي أن الجزء المعين كان في ابتداء تكونه حاصلًا في حيز تخصص به حدوده عن الفاعل واستمر بعد ذلك فيه باقتضاء صورته وانما كان في ابتداء التكون حاصلًا في ذلك الحيز لكونه متصوراً بصورة أخرى

( قوله وهذا أيضاً الخ ) قل عنه قدس سره لو كان لفظة أيضاً مقدما على قوله وهذا لكان معناها ظاهراً أي كما ان اختصاص الكل بميزة لصورته كذلك اختصاص كل جزء بميزة لصورته وهذا لا يتصور اذا كانت الصورة حادثة وعلى تقدير تأخيرها كان المعنى كما ان الكون والفساد يستلزم صحة الحدوث كذلك الاستناد انما يتصور اذا كانت الصورة حادثة

[ قوله وهذا أيضاً انما يتصور الخ ] قل عنه انه لو كان كلمة أيضاً مقدمة على قوله وهذا لكان معناها ظاهراً أي كما ان اختصاص الكل بميزة لصورته كذلك اختصاص كل جزء بميزة لصورته وهذا انما يتصور اذا كانت الصورة حادثة وعلى تقدير تأخيرها كان المعنى كما ان الكون والفساد يستلزم صحة الحدوث كذلك الاستناد انما يتصور اذا كانت حادثة

( قوله لكونه متصوراً بصورة أخرى حالها على قياس هذه الصورة ) أي لكون الجزء من الجسم متصوراً بصورة سابقة على هذه الصورة مناسبة لذلك الجزء من الحيز بسبب ما للجواررة والمحاذاة

حالها على قياس هذه الصورة وهكذا الى ما لانهاية له (وجواب الاول أن الاصل) ان أخذ خارجياً منعنا صدقه لعدم وجود الموضوع عندنا فلا يلزم صدق العكس (وان أخذ حقيقياً صدق وكان العكس كذلك) أى حقيقياً أيضاً (ولا يلزم) من صدق العكس حقيقياً (صدقه خارجياً لانه) أي الموجب الجزئي الخارجي (أخص) من الموجب الجزئي الحقيقي ومن صدق الاخص لا يلزم صدق الاعم (فلا يفيد الوجود) أى فلا يفيد البيان المذكور أن في الخارج جسماً موجوداً يصح عليه الكون والفساد لجواز أن تصدق الموجبة الجزئية الحقيقية مع السالبة الكلية الخارجية التي تدعيها (و) جواب (الثاني منع وجوب الحدوث) لجواز أن يكون مخصص الاجزاء باحيازها أمراً مفارقاً وتساوى نسبته الى الكل ممنوع اذ يجوز أن يكون المفارق متعدداً على وجه يقتضى ذلك الاختصاص في تلك الاجزاء فلا اعتماد على شيء من هذين الوجهين (بل المعتمد) في ابطال نفي الكون والفساد

(قوله ان أخذ خارجياً) أى يكون الحكم على الافراد الحقيقة في الخارج

(قوله عندنا) هم أهل الكون والفساد

(قوله وان أخذ حقيقياً) أى يكون الحكم على الافراد المقدرة سواء كانت متحققة في الخارج أولاً

(قوله فلا يفيد البيان الخ) فيه أن المطلوب إمكان الكون والفساد واذا صدقت الموجبة الحقيقية

ثبت الامكان لان الحكم في القضايا الحقيقية على الافراد الممكنة والا لم يصدق حقيقة كلية على ما بين في محله

(قوله لجواز أن تصدق الموجبة الخ) أي بعض الافراد المقدرة مما يصح عليه الحركة المستقيمة

موجودة وهي العناصر فلا تصدق السالبة الكلية الخارجية أعني لاشيء مما يصدق عليه الحركة المستقيمة

يصح الكون والفساد ثم ان عبارة الشفاء هكذا ان الاجسام التي في طباعها أن يقبل الكون والفساد في

طباعها ان تحرك على الاستقامة فيجب من ذلك لمن أحسن النظر ان بعض الاجسام المتحركة على

الاستقامة تقبل الكون والفساد فيكون بعض الاجسام البسيط قابلة للكون والفساد انتهى ولا يخفى على

من له لطف قريحة انه لا معنى للترديد المذكور في المتن على هذا البيان ولعمري انه يطلب التفسير بتغيير

عبارة ومفاسده أكثر من ان يحصى

وتلخيصه ان هذا الجزء من الهواء انما يختص بهذا الجزء من الحيز لانه كان قبل هذه الصورة متصوراً

بصورة مائية ومتحيزاً في جزء من حيز الماء محاذ لهذا الجزء من حيز الهواء مثلاً فكما تبدل صورته المائية

صورة هوائية انتقل الى ذلك الجزء المحاذي من حيز الهواء فان سئل لماذا كان في ذلك الجزء من حيز

الماء حال كونه متصوراً بصورة مائية أجيب بانه قبل ذلك متصور بصورة أخرى مناسبة لذلك الحيز على

نحو ما سبق وهكذا الى غير النهاية فلا يلزم صدق العكس انما لم يقل فيلزم عدم صدق عكسه خارجياً لان

الكاذب جاز أن يستلزم الصادق

هو التجربة والتمويل على المشاهدة ) لدلائلتهما على ان العناصر ينتقل بعضها الى بعض ( كما سيأتي ) في الموقف الرابع ( ثم نقول ) في بيان ان تبدل الصورة باخرى لا يجوز أن يكون تدريجياً فلا يكون حركة بل كونا وفسادا ( الصور لا تقبل الاشتداد ) بأن يتحرك محل الصورة الى صورة أقوى منها ( ولا التنقص ) بأن يتحرك محلها الى صورة أضعف منها على قياس الكيفيات التي تقع فيها الحركة بل الصور لا تقبل الانتقال التدريجي مطلقاً بأن ينقل محل الصورة الى صورة أخرى يسيراً يسيراً سواء كانت الاخرى أقوى أو أضعف أو مساوية ( لان في الوسط ) أي في وسط الاشتداد أو التنقص بل في وسط الانتقال التدريجي ( ان بقي نوعه ) أي نوع الجوهر المنتقل منه ( لم يكن التغير في الصورة ) أي لم يكن فيها اشتداد ولا تنقص بحسب ذاتها بل في لوازمها وصفاتها ولو قيل ان بقي شخصه لكان اشمل وان لم يبق نوعه أو شخصه

( قوله هو التجربة الخ ) أي بعد اثبات تعدد الصور النوعية بناء على ان لا بد لآثار المختصة لكل منها من مبدأ هو جوهر مختص به والا فالتجربة والمشاهدة لا ينبغي أن تكون جوهر واحد باقياً من صورة نوعية تستحيل في الكيفيات

( قوله ان بقي شخصه ) سواء كان مختلفاً بالنوع لا يستقبل اليه أو موافقاً له فيشمل ابطال الحركة من فرد الى فرد أيضاً [ قوله لم يكن التغير في الصورة ] لان تغير الصورة يتبع تغير النوع ( قوله ان بقي نوعه ) الضمير راجع الى الصورة بتأويل الجوهر أي بقي النوع الذي حصل بتلك الصورة ( قوله لكان أشمل ) أي لكان البيان أشمل ولعل وجه الاختصار على النوع ان الانتقال التدريجي انما يتصور في الصور النوعية وهو انتقال جوهر من نوع الى نوع لان الصورة النوعية طبيعة حقيقية والانتقال من فرد الى فرد انما هو في الصورة الجسمية بناء على انها طبيعة نوعية وذلك الانتقال دفني لانه لا يكون الا بالفعل والوصل وهما آنيان [ قوله وان لم يبق نوعه ] أي ذلك النوع كان ذلك التغير غدم الصورة لامتناع النوع مع بقاء الصورة

( قوله ينتقل بعضها الى بعض ) بأن ينتفي صورة بعضها ويوجد بدلها صورة أخرى ( قوله بحسب ذاتها بل في لوازمها ) المفروض في كلام المصنف بقاء النوع لبقاء الشخص فالمراد بالذات هو الحقيقة الجوهرية للذات الشخصية وباللوازم ما يعم الشخصات كما لا يخفى [ قوله لكان أشمل ] لان بقاء الشخص يستلزم بقاء النوع ويشمله أيضاً لو قيل ذلك لم يحتاج في ترتيب الجزاء الى تقييد كما احتيج في كلام المصنف

[ قوله وان لم يبق نوعه أو شخصه الخ ] فيه بحث لانه ان كان المراد بالاشتداد زوال الصورة الكلية وقبول صورة أخرى أشد منها فعدم الصورة لا ينافي ذلك وان كان زوال صورة مكيفة بكيفية أشد يمنع انه استحالة في الترتيب ولم يستقم قوله في الشق الاول لم يكن فيها اشتداد بحسب ذاتها بل في لوازمها والجواب ان المراد هو الشق الاول ومناقاة عدم الصورة يظهر بملاحظة قوله اذ لا بد أن يحصل الخ

كان ذلك عدم الصورة لا اشتدادها ولا تنقصها ولا الحركة فيها اذ لا بد ان يحصل عقيبتها صورة أخرى فنقول تلك الصور المتعاقبة ان كان فيها ما يوجد في أكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة في الصورة والا كانت كلها آنية الوجود فان تعاقبت بلا فصل تنالت الآنات وان وجد فيما بين متعاقبين زمان خال عن تلك الصور الآنية كانت الحركة منقطعة ونقض هذا الدليل بالحركة في الكيف وغيره من المقولات وأجيب عنه بان بقاء الموضوع بدون

خيلئذ يلزم عدم الصورة في الوسط فلا تكون حركة لا متنازع الحركة بدون المسافة وعلى هذا التقرير البيان تام من غير ورود النقص وبعبارة المتن منطبقة عليه من غير تكلف وثم مقدمات خارجية والشارح أرجع الضمير الى الجوهر المنقول من المذكور معنى فيما وقع وحيثئذ يكون قوله في الصورة من وضع المظهر موضع المضمحل

(قوله اذ لا بد الخ) بنحق الانتقال في الصورة وهذا الكلام الى قوله ونقض الخ دليل على قوله ولا الحركة فيها كما يظهر بالتأمل

(قوله زمان خال الخ) فيه ان بقي احتمال اسم بالابطال لوجوده في الحركة الواقعة في المقولات الاربع هو ان يوجد فيما بين متعاقبين زمان غير خال عن تلك الصورة بأن يكون في كل آن يفرض في ذلك الزمان صورة من غير تنال وابطاله بأنه يلزم أن يكون بين جوهرين وجوهر امكان أنواع جوهرية غير متناهية كما في الكيفيات وقد علم ان الامر بخلاف هذا

(قوله كانت الحركة منقطعة) لعدم وجودها في ذلك الخالي عن الصورة وقد فرضناه انه واسطة الانتقال (قوله ونقض الخ) وتقرير النقص ظاهر لا يحتاج الى البيان

(قوله وأجيب عنه الخ) حاصل الجواب اختيار الشق الآخر ولزوم انقطاع الحركة لعدم وجود الموضوع لا لاجل ان الحركة غير موجودة في الزمان الخالي عن الصور فان الانتقال التدريجي في الصور موجودة ضرورة ان الانتقال من صورة الى صورة تدريجي متداخل لازمان الخالي

(قوله بأن بقاء الموضوع) يعني ان الحركة في الكيف مثلاً حركة في أمر خارج عن المتحرك يسأل في نفسه أو بحسب الحدود المفروضة اذا فرض فيه القسمة كيفيات متعددة وهمية وبقاء الموضوع بدون تلك الكيفيات الوهمية جائز فلا يلزم من خلوها عن تلك الكيفيات الوهمية محال بخلاف الصورة فانها

[قوله وأجيب عنه بأن بقاء الموضوع] حاصل الجواب اختيار الشق الاخير وهو انه يوجد فيما بين كيفيتين متعاقبتين زمان خال عن الكيفيات كلها وفي هذا الجواب نظر لانه رجوع في المال الى الدليل الثاني أعنى قوله وأيضاً فبدأ الحركة والنقض ليس الا على الدليل الاول ويمكن أن يجاب بأن بينهما فرقاً باعتبار ان لزوم انتفاء مبدأ الحركة في الدليل الثاني مبني على انتفاء الصورة المعينة وفي الاول على انتفاء الصور كلها على ان في الاول تفصيلاً وبهذا القدر يصح جعل قوله وأيضاً وجهاً آخر فتأمل

الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوها عنها انتفاء المتحرك حال كونه متحركاً كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن الصور المتعاقبة لان المتحرك في الصورة اما الجسم أو المادة ولا وجود لشيء منهما خالياً عن الصورة وكون المتحرك معدوماً حال كونه متحركاً محال بالبديهة وفيه بحث لانه يلزم ههنا محال آخر وهو أنه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات المتعاقبة مثلاً لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف كما ذكرنا لان الحركة كما تنفي بانتفاء المتحرك تنفي بانتفاء ما فيه الحركة بل يلزم أن لا يكون هناك الا كيفيات آنية الوجود لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآتات فان سميت مثل هذه حركة لم تكن الحركة منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بأن الحركة والزمان والمسافة مطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر وتكون قطعة منه واقعة بازاء قطعة من الآخر فمثل هذه لا تكون حركة لانتهاء لازم الحركة عنها ولا يحصى عن ذلك الا ما مر من ان المتحرك في الكيف مثلاً له فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة

مقومة لمخاطبها في الخارج فلو فرض الحركة فيها لكان الموجود في أثناء الحركة صوراً متعددة في الخارج فلو فرض الخلو عنها يلزم انتفاء الموضوع ولا يمكن ان يقال لموجود في الخارج أمر واحد سيال قابل للقسمة الى غير النهاية بين كل صورتين اثنتين صورة سيالة لانه يلزم ان يكون بين الصورة المنتقل فيه والصورة المنتقل اليه أنواع جوهرية غير متناهية بالقوة والوجود يكذبه في الشفاء ولا يمكن ان يقال ان هذا القول يلزم أيضاً على حركة الاستحالة وذلك لان الهيولى فيها نحن فيه محتاجة في قوامها الى وجود صورة بالفعل والصورة اذا وجدت بالفعل حصلت نوعاً بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذي بين الجوهرين أمراً محملاً ليس بالعرض ولا كذلك في الاعراض التي يتوهم بين كيفيتين مثلاً فانها مستغنى عنها في قوام الموضوع وعلى هذا التقدير لا يرد البحث المذكور ويكون حاصل الجواب هو ما ذكره الشارح بقوله 'ولا يحصى الخ ويندفع ما قيل اننا لا نسلم جواز بقاء الموضوع بدون الكيفيات سيما الابن والسكم وكونهما غير مقولة له لا يستلزم ذلك لانه لا يمكن وجودها بدونها ثم ان الفرق بين الوجهين ظاهر لان الاول استدلال بحال الانتقال فيما قيل ان الجواب رجوع الى الوجه الثاني وهم

[ قوله وعن سائر الاعراض ] فيه بحث لان خلو الجسم عن المقدار بالكلية والوضع بل الابن أيضاً مما يستحيل بالضرورة أما الاول والثاني فظاهر وأما الثالث فلأن حصول الجسم في المكان عند من لم يفسره بالسطح الباطن أمر لازم للجسم ومن لوازم ذلك الحصول الابن نعم المجردات قد تدخل عن سائر الاعراض كلها وأما الموضوع المتحرك الذي كلامنا فيه فكلما



سيالة كما عرفت ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده علي محله مع بقاء المحل بشخصه لا بد أن يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الصور المقومة لمخالها ( وأيضاً فبدأ الحركة ) أي ما تقوم به الحركة وهو المتحرك ( موجود ) لاحالة في زمان كونه متحركاً ( والمادة وحدها لا وجود لها ) فان المادة لا تحصل ذاتاً معينة موجودة الا بالصورة المعينة فلا يمكن حركتها الا اذا كانت من مبدأ حركتها الى منتهاها متصورة بصورة معينة فيمتنع أن تحرك في الصورة بالضرورة وقد يقال تحصل المادة بشخصها انما يكون بصور متعاقبة لا بصورة واحدة معينة فلا يلزم امتناع حركتها وبجواب بأنها مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع صورة أخرى ذات متحصلة مغايرة للذات الاولى وليس لشيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة أخرى فلا حركة أصلاً وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهويولي ليست الا شيئاً بالقوة لا تحصل موجودة الا بصورة معينة لما ثبت عندهم من ان وحدتها وتعددتها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وللبحث فيه مجال ( وأما المضاف فطبيعة

( قوله انما يكون بصور متعاقبة ) كليت فانه متحصل بدعائم متعاقبة لا بدعائم معينة ( قوله وهذا الجواب الخ ) لو قرر الجواب ان الهويولي ليس بمحصلة الا بالصور المعينة أما لو قرر بان الهويولي مع احدى الصور نوع محصلة وبالصورة الأخرى نوع آخر وليس في شيء من تلك الانواع حركة حال فان الحركة متوسطة بين مخصوصة القوة مخصوصة الفعل وهما اما مخصوصة القوة أو مخصوصة الفعل فلما بني على تلك المقدمة قال الهويولي مع كونها متحصلة في نفسها بتوارد الصور لا بد لها من حالة متوسطة بينها اذا كان الانتقال تدريجياً

( قوله لما كانت كذلك ) أي لما كانت وحدتها وتعددتها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة لا يستلزم ان يكون متحصلة في نفسها فانهم قالوا انها متحصلة في نفسها بتوارد الصور والتعدد والانفصال الطارى لا يقدح في شخصها حتى ذهبوا الى أن العناصر والموايد الثلاثة واحدة شخصية مع تعددها وتكثرها بتعدد تلك الاجسام والهويولي بالنسبة اليها خشبة ملون بألوان متعددة فان تجزئتها بلك الألوان لا يصير وحدتها الشخصية

[ قوله ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده الخ ] فيه بحث لان الافراد المتبدلة هي الافراد الغرضية لا الحقيقية والا برد التردد السابق كما تحققته هناك فكما أن المحل باق بالشخص لم يتغير ذاته كذلك الحال السيال باق بشخصه لم يتغير ذاته فلو فرض كونه مقوماً للمحل لم يلزم انتفاء المحل

( قوله وللبحث فيه مجال ) اذ يجوز أن يقال تلك للصورة اذا زالت عن الهويولي واتصلت بها صورة أخرى حصل مجموع غير المجموع الاول ولكن الهويولي باقية على حالها فان قلت اذا كانت الهويولي تابعة

غير مستقلة) بنفسها في المفهومة (بل) هي (تابعة لغيرها فان كان متبوعها قابلاً للأشد والأضعف قبلهما) المضاف أيضاً (والافلا) يعني ان الاضافة تابعة لمعرضها في الحركة بل في التغير مطلقاً لأنها لو تغيرت بلا تغير في معرضها لكانت مستقلة بالمفهومية وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدي المقولات الأربع وقعت الحركة فيها تبعاً لها كما اذا فرض ان ماء أشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته أضعف من سخونة الآخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة أعني الأشدية الى نوع آخر منها أعني الأضعفية انتقالاً تدريجياً فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعاً لحركته في معرضها الحقيقي أعني

(قوله غير مستقلة بالمفهومية) أي لا يعقل الا عارضة لمقولة أخرى فالمعرض لمقولة أخرى معتبر في ذاتها فلا يعرض لها حكم من الاحكام بالذات فضلاً عن الحركة لان أقل درجات المعرض ان يكون مستقلاً بتلك المعارضية فارتفع النقص والمنع قوله الآتي في الشفاء ان التضاد لا يعرض الاضافة فان الاضافات طبائع مستقلة بأنفسها فيمتنع ان يعرض لها التضاد لان أقل درجات المعرض ان يكون مستقلاً بتلك المعارضية فاما كون الآخر ضدًا لبراد كالحر والبارد فلان الاضافات لما كانت طبيعة غير مستقلة بل تابعة لمعرضها وجب ان تكون في الحكم أيضاً تابعة والا لكانت مستقلة فيه هذا لكونه في طبيعياته وأما مقولة المضاف فينبه ان يكون الانتقال فيها أي هو من حال الى حال دفعة وان اختلف في بعض المواضع فيكون التغير في الحقيقة واقعاً في مقولة أخرى عرضت لها الاضافة والاضافة من شأنها ان تلحق مقولات أخرى ولا يتحقق بذاتها فاذا كانت المقولة مما يقبل الاشد والأضعف عرض للاضافة مثل ذلك فبين كلاميه تدافع فان الاول ان لا يقع الانتقال مطلقاً في الاضافة الا تبعاً لمقولة أخرى والثاني يدل على الانتقال ولو اني فيها بالذات لعدم كونها عارضة للموضوع بتوسط مقولة أخرى واذا كانت عارضة بتوسط مقولة أخرى كانت الانتقال فيها يتبع تلك المقولة فالحكم بأنها غير مستقلة حكم أكثر لان عروضها بتوسط المقولات أكثر

للمصورة في الشخص كان الشخص الحاصل باعتبار هذه الصورة غير الشخص الحاصل بسبب تلك الصورة فأت قد صرح ابن سينا بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية لها فتبعية الهيولي للصورة النوعية للصورة الشخصية كما يشعره قوله لا تحتمل موجودة الا بصورة معينة ويدل عليه أيضاً اطباقيهم على قدم الهيولي شخصاً مع حدوث الصور المتعاقبة بالشخص خيلئذ لا يتبدل هويتها بتبدل الصور لها فيجوز أن تحرك في الصور الشخصية وههنا بحث آخر وهو ان البيان المذكور على تقدير تمامه إنما يفيد عدم حركة الهيولي في الصور الجسمية ولا يفيد عدم حركة الجسم في الصور النوعية والشخصية كالم يفيد عدم حركة الهيولي في الصورة الشخصية مع ان المدعى عدم الحركة في الجوهر مطلقاً

السخونة التي هي من الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان أعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان أسفل أو كان أصغر مقداراً من جسم آخر ثم تحرك في الحكم حتى صار أعظم مقداراً منه أو كان على أشرف أوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو أخس أوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور أيضاً من اضافة الى أخرى تدريجاً وتبعاً لحركته في معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات بأعيانها مع تغير متبوعاتها في أنفسها لا يتصور أيضاً انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في أنفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية وهذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية ومنقوض بالايين والوضع فانهما من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية شيء وحينئذ نقول لم لا يجوز أن ينتقل الموضوع من مضاف الى آخر تدريجاً فان كونه غير مستقل بالمفهومية لا ينافي ذلك (وامامتي فقال) ابن سينا (في النجاة ان وجوده لجسم يتبع الحركة) أي ثبوته له بتوسط الحركة فان مالا حركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى (فكيف تقع فيه الحركة) اذ لو وقعت فيه لم يكن تابعا لها واعترض عليه بانه يجوز أن يكون ثبوته للجسم بتوسط نوع من الحركة ويقع فيه نوع آخر منها وفي النجاة ايضا ان كل حركة فهي في متى

[ قوله ان وجوده للجسم ] خلاصته ان متى كل جسم تابع لحركته في الوجود واذا مالا حركة له متى له فلو وقع حركة بجسم في متى كانت تلك الحركة تابعة لمتاه وغير متفرعة على وجوده لكونه مسافة لها ولا يكون تلك الحركة متنوعة لمتى آخر ولا يكون بجسم واحد متيان معاً وحينئذ اندفع الاعتراض كما لا يخفى

[ قوله كل حركة فهي في متى الخ ] يعني ان لها متى لان كل حركة حاصلة في زمان فلو كان في متى حركة لكان لمتى الذي فرض مسافة الحركة متى آخر عارضة للحركة الواقعة فيه أي يكون حصول هذه الحركة في زمان واقعاً في حصول شيء ما في زمان فيكون لازمان زمان لان الزمان الثاني تابع للحركة الواقعة في متى يزيد بزيادتها وينقص بانقاصها ويتفاوت بسبب سرعتها وبطئها في الطول والقصر بخلاف زمان متى الذي وقع الحركة فيه فانه تابع لحركة الامر الذي هو متاه وعلى هذا لا اتجاه للاعتراض المذكور كما لا يخفى

(قوله ومنقوض بالايين والوضع) وقد يجاب بان ليس معنى عدم استقلال الاضافة مجرد كونها نسبية حتى ينتقض بالايين والوضع بل معناه كونها تابعة لمعروضاتها في الاحكام وأنت خبير بان الكلام في ثبوت هذه التبعية

فلو كان في مهي حركة لكان متى آخر وهو محال اذ يلزم ان يكون للزمان زمان واعتراض بأنه يجوز ان يكون عروض متى للزمان لذاته لا لزمان آخر كمروض القبلية والبعدية (و) قال ( في الشفاء ) يشبه ان يكون الانتقال في متى دفعياً اذ ( الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة ) وذلك لان أجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينها هو الآن فاذا فرض زمانان يشتركان في آن فقبل ذلك الآن يستمر للموضوع متاه بالقياس الى الزمان الاول وبعده يستمر له متاه بالقياس الى الزمان الثاني وذلك الآن نهاية وجود الاول وبداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال ويرد عليه أن الفاصل بين أجزاء المسافة حدود غير منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى بعض دفعياً أيضاً ولا يكن اذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من أحدهما الى الآخر تدريجياً فكذا الحال في الانتقال من زمان الى زمان آخر بينهما زمان كالفجر والمغرب مثلاً فانه يكون تدريجياً أيضاً ودفعياً ثم قال في الشفاء ويشبه أن يكون حال متى كحال الاضافة في أن الانتقال فيه يكون تبعاً للانتقال في شيء آخر من كم أو كيف فيقع التغير في ذلك الشيء أولاً ويكون الزمان لازماً لذلك التغير فيمرض بسببه فيه التبدل واليه أشار بقوله ( وهو ) أي متى ( كالاضافة ) في قبول الحركة على سبيل التبعية ( لانه نسبة تابعة لمروضها ) فلا يستقل بالمفهومية والتبدل وقد عرفت ما فيه

### ( عبد الحكيم )

( قوله ثم قال في الشفاء يشبه ان يكون الخ ) يريد ان الانتقال الحاصل في متى بطريقتين أحدهما ان يكون بسبب انتقال الزمان وعدم استقراره وذلك دفعياً لان الزمان متصل واحد في نفسه ومتاه بهذا الاعتبار واحد لا تسكثر فيه فضلاً عن الانتقال واذا فرض قسمة فالحد المشترك بين الزمانين هو الآن فالانتقال الحاصل في الامور الواقعة بسبب انتقال الزمان وعدم استقراره يكون دفعياً وعلى هذا اندفع الابرار المذكور بقوله ويرد عليه الخ وهو ظاهر وثانيهما الانتقال الحاصل بسبب تغير الامور الواقعة فيه وهذا الانتقال لما وقع فيه التغير ان كان التغير فيه آتياً فالانتقال من متى آتياً وان كان تدريجياً فتدريجياً فلمخص كلام الشيخ في النجاء انه لا يقع الحركة في متى بالذات وفي الشفاء ان الانتقال الحاصل فيه بسبب تغير الزمان وعدم استقراره دفعياً والانتقال الحاصل فيه بسبب تغير الامور الواقعة فيه يتبع لما فيه التغير انه لا اشتباه من كلام الشيخ وانه غير متعبر في وقوع الحركة في متى كما يومه عبارة المتن واعتقده بعض القاصرين ( قوله فلا يستقل بالمفهومية ) أي لا يعقل عروض شيء الا بعد اعتبار التغير في شيء فلا يكون مستقلاً بالحركة

( قوله وقد عرفت ما فيه ) قد عرفت اندفاعه بما حررناه

( وكذا الملك ) فانه أيضاً مقولة نسبية تابعة لموضوعها في التبدل والاستقرار ( وأما ) مقولتنا ( أن يفعل سوان يفعل فثبت بعضهم فيها الحركة وأبطل ) قول هذا المثبت ( بأن المنتقل من التسخن الى التبرد ) مثلاً ( لا يكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه الى الضدين معا ) لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال أن يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين وإذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن ( فينهم ما زمان سكون ) كما بين الحركتين الايتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا

### ( عبد الحكيم )

( قوله وكذا الملك فانه الخ ) هذا البيان غير تام لورود النقض بالمنع المذكور سابقاً وفي الشفاء اما قوله الجدة فاني الى هذه الغاية لم أتحققها والذي يقال ان هذه المقولة تدل على نسبة الجسم الى ما يشمله ويلزمه في الانتقال فيكون تبدل هذه النسبة على الوجه الاول انما هو بضم الحاوي وفي المكان فلا يكون فيها على ما اظن لذاتها وأولا حركة وأورد عليه ان تبدل السطح الحاوي حركة اينية للمحيط موجبة لتبدل تلك المحاط فكل الحركتين ذاتية وليست ههنا حركة واحدة تنسب الى أحدها بالذات والى الآخر بالعرض والجواب ان ليس المراد بالحركة الذاتية والعرضية ههنا ما هو المشهور بل الحركة الواقعة في نفس المقولة بذاتها والواقعة فيها تتبع الاخرى وان كانت ذاتية

( قوله فثبت بعضهم الخ ) قالوا ان الشيء قد لا يفعل ولا يفعل ثم يتدرج يسيراً يسيراً الى ان يسير يفعل ويفعل فيكون ان يفعل وان يفعل غاية لذلك التقدر حيثئذ مثل السواد فان غاية السواد كون الشيء قد يتغير من ان لا يكون يفعل بالحيز ويفعله الى ان يفعل بالحيز أو يفعله ويكون ذلك قليلاً وان الانفعال قد يكون بطيئاً فيمتدرج يسيراً يسيراً الى أن يسرع ويشتد وبالعكس والجواب عن الاول ان تلك الحركة ليست في الفعل والانفعال بل في اكتساب الهيئة التي بها يصح ان يفعل وان يفعل وعن الثاني ما سيأتي من انه لا بد في ذلك الانتقال من سكون والا لزم التوجه الى الضدين وعن الثالث ان ذلك استحالة من سرعة بالفعل يسيراً يسيراً ولا في ان يفعل ان يفعل

( قوله ومن المحال ان يكون الشيء اواحد الخ ) لا يخفى ان اللازم مما ذكره الشارح اجتماع التوجه الى السخونة مع اجتماع التوجه الى البرودة ولا تضاد بين التوجه الى شيء وبين التوجه الى ضده فالصواب ما في الشفاء انه لو كان التسخن باقيا حين الانتقال الى التبرد ومعلوم ان الانتقال الى التبرد من طبيعة التبرد والبرد أخذ من طبيعة التبرد لزم ان يكون عند قصر الخ يقصد الرد معاً وهذا محال

الحال في التسخين والتبريد ولقائل أن يقول ان التسخين له مراتب مختلفة في القوة والضعف فيجوز أن ينتقل المتسخن من مرتبة الى أضف منها وهكذا الى أن يصل بالتدريج الى مرتبة من مراتب التبريد فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع الحركة في أثناءها بل عند انتهائها (والحق أنهما) أي الحركة فيهما (تبع الحركة) في غيرهما لانهما أيضاً حالتان نسبيتان فلا يستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة (أما في القوة ارادة كانت أو طبيعة أو في الآلة واما في القابل) وذلك لان العزيمة قد تنفسخ يسيراً يسيراً والطبيعة قد تخور كذلك والآلة قد تكل هكذا في جميع هذه الصور يتبدل الحال أولاً اما في الارادة أو في الطبيعة أو في الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك وأما القابل فربما ينتقص قبوله واستعداده لتنام الفعل شيئاً فشيئاً فنقع الحركة فيه أولاً وتتبعها الحركة في الفاعلية وأنت خبير بان التبدل في التأثير يستلزم التبدل في التأثير فنقع الحركة في المقولتين تبعاً (المقصد الرابع) العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمانية

( قوله ولقائل ان يقول) يعني ان هذا البيان انما يتم في صورة الانتقال من التسخين الى التبريد اما في صورة الانتقال من شديد الى التسخين ضعيف فلا توجه حيث ان الى الضدين وفيه ان الاختلاف بالشدة والضعف يوجب الاختلاف بالنوع فالشديد والضعيف من السخونة نوعان داخلان تحت مطلق السخونة لا يجتمعان في محل واحد فالوجه اليها توجه الى الضدين المشهورين وان لم يكن توجهها الى الضدين الحقيقيين لعدم غاية الخلاف بينهما (قوله لانهما أيضاً الخ) الصواب لانهما لا يمتثلان الا تابعين لقوله فهما تابعا لتلك المقولة في الانتقال الدفعي والتدريجي (قوله العلة للحركة الطبيعية الخ) أي الحركة الطبيعية الموجودة في الاجسام أي حركة كانت لما سيجي من قوله وهكذا نقول في الكيفيات والكميات لكونها ممكنة موجودة لا بد من علة تامة يقتضي وجودها اقتضاء تاماً فلك العلة ليست الجسمانية ولا الطبيعة فقط بل الطبيعة مع الحالة الغير الملائمة وما قيل ان الطبيعة مع تلك الحالة للحركة للتخاف في مثل الحجر المسكن في الهواء فنُدفع لان الكلام في الحركة الموجودة

(قوله ولقائل أن يقول الخ) وأيضاً الدليل المذكور ينتقض باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة بان يقال المتحرك من السخونة الى البرودة لا تكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم تكن السخونة باقية فالبرودة لا تكون الا بعد وقوف الحركة في السخونة فينبغي ان يكون كباين الحركتين الايتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من البرودة الى السخونة على الاستمرار

(قوله ليست هي الجسمانية) أي ليست نفس علة تامة للحركة ولا علة مستلزمة لها هذا هو ظاهر من الدليل وبه صرح في حواشي حكمة العين وفيه بحث لان العلية بأي معنى انفي عن الجسمانية هي المثبتة للطبيعة مع مقارنتها بحالة غير ملائمة والا خرج الكلام عن سنن الانتظام وأنت خبير بان الطبيعة مع

والا دامت الحركة بدوامها أي بدوام الجسمية وامتنع السكون على الاجسام لان مقتضى ذات الشيء وحدها يبق ببقائها ( وأيضاً فالجسمية عامة للاجسام ) كلها ( والحركة مختصة ) ببعضها غير عامة لها فان من الاجسام ما هو ساكن دائماً ( وأيضاً فيلزم ) على تقدير كون الجسمية علة ( اتحادهما في الجهة ) أي اتحاد الاجسام كلها في جهة الحركة الطبيعية ( واللازم باطل ) لان جهات الحركات الطبيعية مختلفة فبعضها الى الفوق وبعضها الى التحت وهذان الدليلان مبنيان على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وسيأتي الكلام عليه ( وأيضاً فلاها )

( قوله والا دامت الحركة بدوامها ) دواما ضروريا لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة فيكون ممثلاً مع أن كل جسم يمكن سكونه لانه يمكن حصوله في حيزه الطبيعي فاندفع البحث الذي أورده بعض الناظرين مع انه يمنع بطلان التالي في الاجسام التي لم يشاهد سكونها فلعلها تكون متحركة دائماً فلا يلزم بطلان التالي في جميع المواضع

( قوله وهذان الدليلان الخ ) بخلاف الاول فانه غير مبني عليه كما عرفت

[ قوله وسيأتي الكلام عليه ] أي على اشتراك الجسمية

تلك الحالة ليست علة مستلزمة للحركة للتخلف في مثل الحاجر المسكن في الهواء قسراً وادراك انتفاء المانع في الحالة الغير الملائمة مما لا يرضى به منصف فتدبر

( قوله والا دامت الحركة بدوامها ) فيه بحث اذ يمنع بطلان التالي في الاجسام التي لم يشاهد سكونها فلعلها تكون متحركة دائماً فلا يلزم بطلان التالي في جميع المواضع فان قلت اذا سكن بعض الاجسام علمنا أن المتحرك ليس الجسمية والا لزم من اشتراكها في الجسمية اشتراكها في الحركة قلت هذا عود الى الدليل الثاني في التحقيق على ان هذا الدليل مبني على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وقد صرح الشارح بان الدليل الثاني والثالث مبنيان عليه والمفهوم منه ان لا ابتناء في الدليل الاول والا فلا وجه للتخصيص اللهم الا أن يبنى كلامه على ما اشتهر بين الفلاسفة من أن الحركة الطبيعية لا يجوز أن تكون مستديرة والا لزم كون المطلوب بالطبع مهروباً عنه فتعين أن تكون مستقيمة ولا يجوز دوامها اما اذا لم ترجع فلتشاهي الابعاد واما اذا رجعت فلو جوب نخلل سكون بين كل حركتين وأنت خبير بان هذا المشتهر منقوض بالحركة المستقيمة بالنظر الى كل حد من حدود المسافة فنقطع الحركة عنده وفيه بحث لجواز أن يكون للجسم المتحرك لذاته مطلوب يلائمه بالطبع ولا يصل اليه وعلى تقدير وصوله اليه انما يلزم سكون الجسم عند حصوله لو لم يكن له مطلوب آخر ولا بد لابطلها من دليل فان قلت الكلام في الحركة الطبيعية وهي المستقيمة كما نهت عليه والمطلوب بها ليس الا الحصول في المكان الطبيعي فان وصل اليه انقطع وكذا ان لم يصل اذ لا ذهاب الى غير النهاية قلت قد أشرنا الى أن الحركة الطبيعية لا يلزم أن تكون مستقيمة ولو سلم الكلام ههنا في الاستدلال على لزوم الانتهاء بناء على حصول المطلوب

أي الحركة التي عليها الجسمية (أما المطلوب فتقطع) الحركة (عنده) أي عند حصول ذلك المطلوب (مع بقاء الجسمية) التي هي عاتها (فيلزم التخلف) أي تخلف المعلول عن علته (وأما لا لمطلوب) فتحرك الجسم حينئذ (أما إلى جميع الجهات) معاً (وإنه محال) بالضرورة (وأما إلى بعضها وإنه ترجيح بلا مرجح وليست) علة الحركة الطبيعية هي (الطبيعة) وحدها (أيضاً لأنها ثابتة) مستمرة (فيلزم ثبات معلولها) الذي تقتضيه لذاتها (والحركة ليست ثابتة) لما عرفت من أنها متجددة متعضية ويلزم أيضاً دوام الحركة بدوام الطبيعة فيمتنع السكون على الأجسام المتحركة بالطبع فلا يكون شيء من الامكنة طبيعياً (بل هي حالة غير ملائمة) أي بل العلة للحركة الطبيعية هي الطبيعة مع مقارنتها لحالة غير ملائمة لها فإن

(قوله فتقطع الحركة عنده) أي يمكن انقطاع الحركة عند حصول المطلوب مع بقاء العلة القائمة وهو يستلزم إمكان تخلف المعلول عن العلة القائمة فاندفع ما توهم من أنه يجوز أن لا يصل إليه وعلى تقدير وصوله إنما يستلزم سكون الجسم عند حصوله لو لم يكن له مطلوب آخر ولا بد لابطالها من دليل على أن تجدد المطلوب إنما يكون من علة له مشعور

(قوله لأنها ثابتة) أما في نفسها أو باعتبار الأول الذي هو مقتضى ذاتها وهي النسبة إلى حد المسافة (قوله هي الطبيعة الخ) وإنما لم تكن الجسمية مع الحالة الغير الملائمة علة لها لأن الآثار المختصة لكل جسم لا بد لها من علة مختصة

(قوله لأنها ثابتة الخ) هذه العلة جارية في عدم كون الجسمية علة للحركة لكن فيه بحث لأن الموجود يحتاج إلى العلة هو الحركة بمعنى التوسط وهو أمر واحد مستمر من أول المسافة إلى آخرها والمتغير نسبتها إلى حدود المسافة وإن أراد أن دوام علة الحركة يستلزم دوام معلولها بأحواله من وضعه وإينه وغير ذلك فهو ممنوع لا بدل عليه ضرورة ولا برهان كيف والحركة لا بد لها من مقتضى البتة فإن كان قار الذات ظهر بطلان هذه الإرادة وإن كان غير قار ننقل الكلام إلى مقتضيه إذ كل غير قار الذات مفتقر البتة إلى مقتضى لا امتناع كونه واجباً والتسلسل محال فيلزم الانتهاء إلى شيء غير قار يكون مقتضيه قاراً فأنامل (قوله هي الطبيعة مع مقارنتها الخ) اعترض الامام في الماخص بأنكم إذا جوزتم اقتضاء الطبيعة للحركة بشرط زوال حالة ملائمة فليجز مثل ذلك في اقتضاء الجسمية قال الكاتب مجيباً عنه ولقائل أن يقول هذا الكلام لا يضر المستدل لأن غرضه أن يبين أن الحرك ليس هو الجسم لذاته وعلى الوجه الذي ذكرتم لا يكون الحرك هو الجسم من حيث هو جسم بل الجسم مع زوال حالة ملائمة لم لو كان الغرض اثبات قوة قائمة بالجسم محركة إياها كان الأمر كما ذكره وليس الغرض ذلك وأنت خير بأنه لا يلزم من عدم كون الجسم من حيث هو علة للحركة إسنادها إلى الطبيعة بالشرط المذكور كما فعلوه اللهم إلا أن يقال اعتبارها أولى لخصوصها وهموم الجسمية ولذا أسند إليها لا بطريق الوجوب بقى ههنا بحث وهو أنهم



تلك الحالة ( تترك طبعا طلبا للملائم ) أما في الاين فكا لجبر المرمى الى فوق وأما في الكيف فكماء المسخن فسرا واما في الكم فكالذابل ذبولا مرضيا فان هذه الحالة المنفرة ما دامت باقية كانت الطبيعة محركة للجسم لترده الى الحالة الملائمة وتختلف اجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فاذا أوصلته الطبيعة اليها انقطعت الحركة الطبيعية لانتفاء أحد جزئي علتها أعنى مقارنة الحالة الغير للملائمة هكذا قالوا ( و ) يتجه عليهم ان يقال ( الملائم غاية ) مطلوبة ( ولا تصور ) الغاية ( الا في الحركة الارادية ) اذ لا بد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها فلا تكون الحركة الطبيعية التي لا شعور معها طلبا للملائم واذا لم يكن للطبيعة مطلوب بقي ان تكون هي مع الحالة التي لا تلائمها مقتضية للحركة ( وفيه اشكال اذ ليس الحركة ) الطبيعية ( الى جهة حينئذ اولى من ) الجهة ( الاخرى ) وقد يجاب بان ثبوت الغاية لا يتوقف على الشعور والارادة وتلخيصه ان الفعل اذا ترتب عليه أمر ترتب ذاتيا يسمى غاية له فان كان له مدخل في اقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى غرضه بالقياس اليه وعلّة غائية بالقياس الى الفعل فالعلة الغائية هي المحتاجة الى الشعور دون الغاية فانها قد ثبتت بلا شعور اذ لا بعد في أن يكون بعض الامكنة ملائما لبعض الاجسام فاذا فرض خارجا عن مكانه الملائم له اقتضى طبيعة الحركة اليه وتكون هذه الحركة طلبا طبيعيا لذلك المكان لا اراديا موقوفا على الشعور والارادة وكذا نقول في الكيفيات والكميات وملاءمة بعضها لبعض الاجسام ( ويعلم من ذلك ) الذي مر ذكره في الحركة

( قوله اذ لا بد من الشعور الخ ) وأنتم أيها الحكماء لا تثبتون الشعور للطبيعة على ما تقرر عندكم من

قسمة الحركة

صرحوا في كثير من المواضع بان فاعل جميع الحوادث العنصرية هو الفعل الفعال لا غير فاعلة الفاعلية للحركة الطبيعية على هذا هو العقل وأما الطبيعة مع المقارنة المذكورة فليست علة فاعلية لها ولا علة تامة نعم يحتمل أن تكون علة مستلزمة لها فليتهم

( قوله اذ لا بد من الشعور بالغاية حق يمكن طلبها ) قد يجاب بالتزام ان للطباع شعورا لمقتضاها غاية مافي الباب ان شعورها ضعيف منهم من أثبت هذا الاحتمال في جميع الاجسام البسيطة والمركبة حق ذكر انه شوهدها بعض الاناث من الدخول بتحرك الى جهة بعض الذكور في حالة كان الريح الى خلاف تلك الجهة وكذا ميل مروق الاشجار الى صوب الماء في الانهار وانحرافها في الصعود عن الجدار المجاور وهو مما يؤيد الظن بان للنباتات شعورا وادرا كما كذا في المحاكات

الطبيعية ( أن العلة للحركة الارادية ليست هي النفس لثباتها وعدم اختلافها ) يعني أن النفس ثابتة مستمرة فلا تكون وحدها علة للحركة التي هي متجددة غير ثابتة والنفس غير مختلفة في نوع واحد من الاجسام ذوات النفس مع اختلاف الحركة الارادية في ذلك النوع بل في فرد منه ( ولا أيضاً هي التصور الكلي ) الحاصل للنفس ( لان نسبته الى الحركات الجزئية سواء ) وكذا الارادة الناشئة من التصور الكلي لا تكون الا كلية متساوية النسبة الى جزئيات الحركة فلا يصدر شيء من تلك الجزئيات عن النفس مع تصورها وادائها الكليين ( بل انما هي ) أي علة الحركة الارادية ( تصورات جزئية ) يترتب عليها ارادات جزئية ( فلماشيء ) نحو بندا له في كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئي ) قالوا ان الحركة الاختيارية الى مكان تتبع الارادة متعلقة بمجموع تلك الحركة ثم ان المسافة التي لتلك الحركة يمكن أن يفرض فيها حدود جزئية تجزى بها المسافة الى أجزائها الجزئية فالتحرك يحتاج

( قوله تصورات جزئية ) وحصول تلك التصورات في الخيال لا يتوقف على وجود تلك الحركات في الخارج حتي يلزم الدور فانا نخيل صوراً لا وجود لها في الخارج على ما تقرر عندهم من أن الصور الخيالية قد نجىء من خارج وقد نجىء من داخل كافي المقامات

( قوله فالتحرك الخ ) وما أورد عليه من أن هذا خلاف الوجدان فاذا حاولنا أن نتحرك في مسافة معينة تصورنا تلك المسافة والحركة على الاحتمال وأما تصور كل جزء من أجزاء المسافة والحركة الواقعة فيه فكلما وجوابه انا لا نتذكر تصور الحركة المطابقة لكن دل البرهان على ان ذلك التصور والارادة المعنية عنه لا يكفي في صدور حركة معينة واقعة في جزء من المسافة بل لابد من تخيل جزئي لتلك وعدم وجداننا لذلك بواسطة انه مسار تلك التخيل والارادة الجزئية ملزمة للنفس يدل على ذلك انه لو انقطع التخيل والارادة في أثناء الحركة تنقطع الحركة وتفصيل هذا المطالب يطلب من شرح الاشارات والمحركات

( قوله بل انما هي تصورات جزئية ) فيه بحث لان ادراك الجزئي من حيث الجزئية والتشخيص لا يمكن الا بالحواس الظاهرة وادراك الحواس موقوف على وجود المحسوس فان المعلوم لا يحس فتصور العقل الجزئي من حيث هو جزئي موقوف على وجوده فلو توقف وجوده على العلم به من هذه الحيثية كان دوراً فالحق ان تصور افراد الكلي والقصد اليها على الاجمال كافيان في صدورهما عن المختار

( قوله فالتحرك يحتاج الخ ) قيل هذا مما يكذب الوجدان عند الانصاف فانا اذا أردنا أن نتحرك في مسافة معينة تصورنا تلك المسافة والحركة فيها على الاجمال وأما تصور كل جزء من أجزاء المسافة بخصوصه والحركة الواقعة فكلما فالحق ان الحركة من المبدأ الى المنتهى أمر واحد بسيط لا انقسام فيها أصلاً فيكن في صدورنا تخيل المسافة بأسرها اجمالاً وارادة الحركة عاياً ولا حاجة الى تخيل الحدود

بعد الارادة المتعلقة بمجموع الحركة الى ان يتخيل حداً معيناً وتنبعث عنه ارادة جزئية متعلقة يقطع ذلك الجزء من المسافة الذي انفصل بذلك الحد وهكذا تتوالى التخيلات المستتعة للارادة والحركة فتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة ولو فرض انقطاع التخيل انقطعت الارادة والحركة واما علة الحركة القسرية فهي القوة التي أحدثها القاسر في المتحرك ﴿ المقصد الخامس ﴾ الحركة تقتضي أموراً ستة \* الاول مابه ( الحركة ( أى سببها الفاعلى ) فان الحركة أمر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية ( الثانى ماله ) الحركة ( أى عملها ) فانها عرض فلا بد لها من محل تقوم به ( الثالث مافيه ) الحركة ( أى المقولة من المقولات ) الاربعة المتقدمة ( الرابع مامنه ) الحركة ( أى المبدأ الخامس ماليه ) الحركة ( أى المنتهى وذلك ) أى اقتضاء الحركة ثبوت المبدأ والمنتهى بالفعل انما يكون ( فى الحركة المستقيمة واما فى ) الحركة المستديرة ( الفلكية فلا يكون ) ثبوتها ( الا بالفرض ) اذ ليس هناك وضع هو مبدأ الحركة أو منتهاها الا بحسب الفرض كما مر ( السادس المقدار أى الزمان فان كل حركة ) تكون ( فى زمان بالضرورة ) واقتضاء الحركة لهذه الامور الاربعة من حيث انها انتقال من حالة الى أخرى تدريجاً ﴿ المقصد السادس ﴾ قد علمت ( انفا ) ان الحركة متعلقة بامور ستة فوحدتها متعلقة بوحدتها ( أى بوحدة هذه الامور الستة ) لا بغيرها ( ضرورة ووحدتها ) أى وحدة الحركة ( كما قدمر ) فى مباحث الوحدة ( اما شخصية أو نوعية أو جنسية ففیه ) أى فى بيان وحدتها ( ثلاثة ابحات \* أحدها فى وحدتها الشخصية ولا بد فيها من وحدة ماله ) الحركة ( فان ) العرض ( الواحد بالشخص عمله واحد بالشخص ) أيضاً ( ضرورة أنه لا يقوم العرض ) الواحد بالشخص ( بمحلين ولا بد ) أيضاً فى وحدتها الشخصية ( من وحدة مافيه ) الحركة أعني المقولة ( اذ الشئ ) الواحد ( قد يستحيل وينمو مما ) فى زمان كونه قاطعاً لمسافة ( فيكون كل ) من الاستحالة والنمو وقطع المسافة ( حركة ) على حدة ( وان اتحد المحل ) وانما تعددت الحركة ههنا مع اتحاد

[ قوله اذ ليس هناك الخ ] ليكون الحركة الفلكية أزلية أبدية عندهم

المفروضة عليها وتوجهه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية وان وقع فى أثناء الحركة تخيلات وارادات لبعض الاجزاء فذلك الاسباب اجزاء ثابتة واقعة فى تلك الاوقات لا احتياج الحركة اليها

( من حيث اختلف ما فيه ) الحركة اختلافا جنسيا موجبا لاختلاف الحركة بالجنس كما سيأتي ( بل قد يمرض له ) أي للشيء الواحد ( أنواع من الاستحالة كالنسخن والتسود والتروح ) في الفاكهة مثلاً فتعدد الحركة لاختلاف ما فيه بحسب النوع وان اندرجت تلك الانواع في جنس واحد هو الكيف المحسوس بل نقول اذا تعددت المسافة وما في حكمها بحسب الشخص تعددت الحركة بحسبه لان الحركة في مسافة تمايز الحركة في مسافة أخرى قطعا ( ويتبع ذلك ) أي وحدة ما فيه الحركة ( وحدة ما منه وما اليه اذ لو اختلف المبدأ والمنتهى لم يكن ما فيه واحداً بالضرورة ) فوحدتهما تابعة لوحدة ما فيه فاشتراط وحدة ما فيه يغني عن اشتراط وحدتهما ( ولا يكفي في الوحدة ) الشخصية للحركة ( وحدة ما منه وما اليه دون اعتبار وحدة ما فيه لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بأن تكون الطرق مختلفة ) فيما بين مبدأ معين ومنتهى معين ( كما يتوجه الجسم نارة من البياض الى الغبرة الى العودية الى السواد و ) نارة ( منه ) أي من البياض ( الى الصفرة الى الخضرة الى النيلية الى السواد و ) نارة ( منه الى الحمر الى القمعة الى السواد ) فالحركة من البياض الى السواد المعينين يمكن أن تفرض على هذه الوجوه فيكون المبدأ والمنتهى واحداً مع تعدد الحركة بواسطة تعدد ما فيه وكذا الحال فيما اذا سلك الجسم من مبدأ معين الى منتهى معين نارة على الاستقامة ونارة على الاستدارة فظهر أن اعتبار وحدتهما لا يغني عن اعتبار وحدة ما فيه كما كان اعتبار وحدته مغنيا عن اعتبار وحدتهما \* ولتأمل أن يقول اذا لم يلاحظ وحدة الزمان لم تكن وحدة ما فيه مستلزمة لوحدهما ولا اختلافهما مستلزما لاختلاف ما فيه فان جسما واحداً قد يتحرك في مسافة واحدة نارة صاعداً ونارة هابطاً واذا لوحظ وحدة الزمان كان وحدتهما مقتضية لوحده أيضاً ( ولا بد ) في وحدة الحركة ( من وحدة الزمان اذ الحركة في زمان غير الحركة في زمان آخر ضرورة وذلك بناء على أن المعدوم لا يماز بمينه ) فانه لو جوز اعادته كذلك لجاز أن تكون الحركة في زمان عين الحركة في زمان آخر فظهر أنه لا بد للحركة في وحدتها الشخصية من وحدة الموضوع بالشخص ومن وحدة الزمان ومن وحدة ما فيه وليست وحدته لازمة لوحدهما لما مر من وقوع الاستحالة والنمو وقطع المسافة في جسم واحد في زمان واحد واذا اتحدت هذه الثلاثة اتحد المبدأ والمنتهى أيضاً

وكانت الحركة واحدة شخصية قطعاً ولو اعتبر وحدتهما مع وحدة المحل والزمان لكنني ولزم وحدة مافيه كما أشرنا اليه الا ان اعتبار الثلاثة أولى من اعتبار الاربعة والمآل فيهما واحد وهو أنه لا بد في تشخيص الحركة من وحدة أمور خمسة من تلك السنة لان اختلاف واحد منها أى واحد كان يستلزم تعدد الحركة كما لا يخفى ( واما وحدة المحرك فلا عبرة به ) في كون الحركة واحدة شخصية ( فان المتحرك بمحرك ماقصد بمحرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة ) الصادرة عنهما ( واحدة ) شخصية ( متصلة ) اتصال المسافة ( ولا تميز ) في تلك الحركة ( بوجوب الانثنية ) فيها ( غير ما يتوهم من استناد بعضها الى

[قوله واحدة شخصية نلح] في الشفاء ان الشرط في وحدة الحركة هو أن لا يكون زمانها ومسافتها منقسمين بالفعل لا أن يكون بحيث لا ينقسمان بالفعل ولا بالقوة فالحركة الصادرة عن المحركين واحدة بالشخص وان كانت منقسمة بالفرض بالنسبة الى المحركين كقسمة الحركة الفلاسكية بالشروق والغروب كافي الشرح الجديد للتجريد من أن مجموع الحركة الذي بعضها مستند الى محرك وبعضها الى محرك آخر لا تعدد في محركها لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما ومجموع المحركين واحد بالشخص وهم ناشئ من اعتبار الحركة الواحدة الشخصية المتبعضة في الوهم باعتبار النسبة الى المحركين مجموعاً مركباً من بعضين متسوب أحدهما الى محرك والآخر الى محرك آخر قال والصواب في تعليل هذا المطلوب ان يقال ان حجراً واحداً بالشخص اذا تحرك بالقسر في مسافة معينة من مبدأ معين الى منتهى معين في زمان معين لا يختلف حركة هذه بان راميها زيد أو عمرو أو غير ذلك وهو معلوم بالضرورة والسري في ذلك ان الاستناد الى المؤثر لا يدخل له في تشخيص الاثر ولذا اتفقوا على جواز تواردها على اثنين مستقلتين على واحد بالشخص ابتداء وعلى سبيل البديل انتهى ان اللازم مما ذكر ان لا يكون وحدة المحرك لمعين بخصوصه معتبراً في وحدة الحركة لا ان يكون وحدة محرك معين أى معين كان معتبراً في وحدتها فتدبر

(قوله والحركة الصادرة منهما واحدة شخصية) فيه بحث لانه يدل على ان المراد بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك والبعض الآخر مستند الى محرك آخر وهو الظاهر من كلامهم فلا شك في انه لا تعدد في محركها لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما ليكون المحرك متعدداً ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل واحد من المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بالشخص بلا اشتباه فالصواب في تعليل هذا المطلوب أن يقال ان حجراً واحداً بالشخص اذا تحرك بالقسر في مسافة بعينها من مبدأ الى منتهى معين في زمان معين لا يختلف حركته هذه بان راميها زيد أو عمرو أو غيرهما وذلك معلوم بالضرورة والسري في ذلك ان الاستناد الى المؤثر لا يدخل له في تشخيص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز تواردها على اثنين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل البديل

محرك (والبعض الى) محرك (آخر ولا تجزى فيها بالفعل ولا فصل) بسبب اختلاف الاستناد  
 ألا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق  
 والغروب والمسامات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له  
 أثر لم يكن محركا وان كان له أثر فان كان أثره عين أثر المحرك الاول لزم تحصيل العاقل  
 واجتماع مؤثرين على أثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الأثر ان أعني الحركتين  
 قلنا نختار ان الأثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية (وثانيها) أى ثانی  
 الأبحاث (في وحدتها النوعية ولا يخفى أن ما يعتبر في الوحدة النوعية بعض ما يعتبر في  
 الوحدة الشخصية) وذلك لان الشخص هو النوع مع قيود مشخصة له (وهي) أى ما يعتبر  
 من الوحدات في الوحدة النوعية هي وحدة (ما فيه و) وحدة (ما منه و) وحدة (ما اليه)

( قوله ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد ) أى لا فصل في الخارج بسبب هذا الاستناد حتى تبطل  
 الوحدة الشخصية للحركة فان هذا التبعض وهمي محض يعرض للحركة بالقياس الى المحركين  
 [ قوله ان الأثرين متغايران الخ ] بنفسها في الحركة بمعنى القطع وباعتبار النسبة الى حدود المسافة  
 بمعنى التوسط ولا يستلزم ذلك التغاير الوهمي تعدد الوهم والحركة في الخارج لان وحدتها الشخصية  
 لا تبطل بدون الفعل بالفعل باعتبار المسافة أو باعتبار الزمان فتدبر فانه قد خفي على بعض الناظرين

( قوله قلنا نختار ان الأثرين متغايران الخ ) سياق كلامه ههنا يدل على ان مراده بالحركة التي حكم  
 بوحدتها الشخصية مع تعدد المحرك هو الحركة بمعنى القطع اذ لا تبعض للحركة بمعنى التوسط فيتععدد  
 الأثر باعتبار ان اتصال بعض الامتداد مستند الى محرك والبعض الآخر الى محرك آخر وأنت خبير بان  
 المراد بالحرك ههنا هو السبب الفاعل للحركة لان أحد الاشياء الستة بتعاقب بوحدتها الحركة هو الفاعل  
 كما دل عليه صريح كلامه في المقصد السابق وان الحركة بمعنى القطع أمر مستحيل التحقق في الاعيان كما  
 صرح به في المقصد الثاني من هذا الفصل ولا يحتاج الى الفاعل كما دل عليه تعليله في المقصد السابق ههنا  
 الاحتياج بقوله فان الحركة أمر يمكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية اللهم الا أن يكون مراده ههنا  
 الحركة بمعنى التوسط ومراده بالبعض المستند الى المحرك بعض نسب الحركة الى حدود المسافة فان قلت  
 اختلاف النسب من لوازم وجود الحركة بمعنى التوسط وقد تقرر عندهم وصرح به الشارح في حواشي  
 معرفات شرح المطالع ان تأثير الفاعل في نفس الوجود ولا دخل له في لوازم الوجود قلت لو سلم فلوازم  
 وجودها مطابق اختلاف النسب لا لاختلاف الخصوص بقي ههنا اشكال أشيرنا اليه في المقصد الثاني من  
 هذا الفصل فليرجع اليه على أن الكلام في تعدد فاعل الحركة ولا تعدد لفاعل نفس الحركة على ههنا  
 الفرض والحق ان المقام محل الكلام

فان هذه الامور الثلاثة اذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع واذا تنوعت كانت الحركة متنوعة ( اذ لو اختلف ما فيه ) الحركة بحسب النوع ( كان كل ) من الحركات الواقعة في تلك الانواع المختلفة ( نوعان من الحركة ) وان اتحد ما منه وما اليه أما في السيف فمثل أن يأخذ الجسم في الحركة تارة من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى القتمة الى السواد وأخرى من البياض الى الفستقية الى الخضرة الى النيلية الى السواد فان ما فيه الحركة ههنا مختلف بالنوع وكذا الحركة مع اتحاد المبدأ والمنتهى بالنوع وأما في الاين فمثل أن يتحرك الجسم من مبدأ الى منتهى معينين تارة على الاستقامة وأخرى على الاستدارة فان المستدير والمستقيم مختلفان بالماهية لا بالعوارض فكذلك الحركتان الواقعتان عليهما واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع لاختلف ما فيه مع اتحاد ما منه وما اليه فاختلفا بالنوع لاختلف ما فيه منضمنا الى اختلافهما كان أولى ( كالتسود والتسخن ) فانهما مختلفان بالماهية لاختلف الامور الثلاثة فيهما ( وكذلك ما منه وما اليه ) فانهما اذا اختلفا بالنوع اختلف ماهية الحركة ( وان اتحد ما فيه كالصاعدة والهابطة ) في الحركة الاينية ( وكالتسخن والتبرد ) في الحركة الكيفية فان الحركتين في كل واحدة من هذين المثالين مختلفتان بالماهية لاختلف المبدأ والمنتهى فيهما بالنوع مع اتحاد ما فيه فان قيل تنوع المبدأ والمنتهى في المثال الثاني ظاهر فان السخونة مخالفة بالماهية للبرودة بخلافه في المثال الاول لان الاختلاف بين المبدئين انما هو باعتبار ان عرض لأحدهما الفوقية وللآخر التحتية وذلك لا يوجب اختلافًا في

( قوله كانت الحركة الخ ) لا يخفى ان هذا البيان لا يصحح عبارة المتن فان الظاهر انه تمثيل لانواع الحركة الحاصلة بواسطة اختلاف ما فيه كالمثال الآتي والتقريب الذي ذكره الشارح انه لادلالة في المتن عليه [ قوله الى اختلافهما كان أولى ] بيان ان الاختلاف النوعي فيما اختلف فيه الامور الثلاثة أولى والحق انه سهو من طغيان القلم وغاية التكلف ان يقال المراد كالتسود عند اختلاف طرفه كما مر في كلام الشارح وكذا التسخن عند اختلاف طرفه فهما مثالان لتقابل التضاد لصدق حد المتضادين غايهما فيكون الموصوف بواحد منهما معناه الموصوف بالآخر بواسطة هذا العارض

( قوله واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع الخ ) مقصوده من هذا الكلام دفع اعتراض شارح المقاصد واصلاح كلام المصنف فان قوله كالتسود والتسخن لا يصلح مثالا لما ذكره أولا لان سياق كلامه فيما اذا اتحد المبدأ والمنتهى واختلف ما فيه والكل مختلف ههنا والواضح أن يقال المقصود منه التمثيل لا التعليل وان كان المفهوم هذا

الماهية قلنا انهما وان لم يختلفا بالماهية لكنها اختلفا بالمبدئية والمنتهاية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر كاف في اختلاف الحركة بالماهية كذا في المباحث المشرقية (ولا عبرة) في الوحدة النوعية للحركة (بوحدة المحرك) لان الامور المختلفة بالنوع قد تشترك في نوع واحد من الاثر (ولما مر) من أن تعدد المحرك ولو بحسب النوع لا يوجب تعدداً في الحركة بحسب الشخص (واذ لا يوجب) اختلاف المحرك بحسب النوع (اختلاف الشخص في الحركة) فالنوع أولي) بأن لا يوجب ذلك الاختلاف لان ما يوجب اختلاف النوع يوجب اختلاف الشخص بالضرورة من دون عكس كلي (فحركة الحجر الى العلو قدراً و) حركة (النار اليه طبعاً لا يختلف بالنوع من حيث هما كذلك) أي من حيث استنادهما الى محركين مختلفين بالنوع أعني القاسر والطبيعة بل هاتان الحركتان متفقتان في الماهية (ولا) عبرة أيضاً (بوحدة ماله)

(قوله وهذا القدر كاف) أي كون موصوف كل واحد منهما مخالفاً بالآخر كاف لاختلاف الحركة في الماهية الواجب في تضاد الحركات ان يكون مبتداء ومنتهاً مخالفاً بالنوع للأخرى ولو بالفرض كما سيجي في بحث التضاد

[ قوله كذا في المباحث المشرقية ] لعل الحوالة للإشارة الى انه غير مرضي عندهم ما سيجي من ان هذا الاختلاف باعتبار مفهوم المبدأ والمنتهى متحققة في كل حركة مستقيمة يخلف حركة أخرى في المبدأ والمنتهى مع اتحاد المسافة مع انه لا تضاد بينهما والانصاف بالمبدئية والمنتية فكيف يكون موجباً للتضاد وسيجي تحقيقه

(قوله بل هاتان الخ) أشار الى أن الحبيثة تعليلية وليست بتقييدية حتى يستفاد منها اختلافهما بالتنوع من حيثية أخرى

(قوله لسنهما اختلفا بالمبدئية والمنتهاية الخ) فان قلت هذا جار في كل حركة من مبدأ الى منتهى والرجوع الى ذلك المبدأ مع انهم قد صرحوا بان الاختلاف بالماهية ليس الا في الصاعدة والهابطة قلت لما كان مبدأ الصعود والهبوط ومنتهاهما جهتين حقيقتين لا يتبدلان أصلاً فلا يصير العلو سفلاً وبالعكس بخلاف سائر الجهات اعتبر ذلك وطراً لا يمكن اعتبار الصاعدة هابطة وبالعكس بخلاف الحركة يمتد ويسر و يشير الشارح في أثناء المقصد الثامن الى هذا السؤال وجوابه واعلم أن قياس العربية كما نقل عن الشارح المنتهية كالمصطفية وأما المصطفوي فقد قيل من الاغلاط المشهورة كالمر تضوي

(قوله بل هاتان الحركتان متفقتان) فائدة هذا الكلام دفع توهم نشأ من قوله لا يختلف بالنوع من حيث هما كذلك لانه يتبادر منه رجوح النفي الى قيد الحبيثة مع ثبوت أصل الاختلاف النوعي باعتبار آخر فصرح بان ليس المراد ذلك



الحركة ( فان تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال ) وان كان تعدد المحل مطلقا يوجب تعدد الحال بحسب الشخص ( فسواد الانسان ) سواد ( الحمار نوع واحد ) وكذا حركتهما اذ لم يختلف هالك مافيه وما منه وما اليه وذلك لان اضافة الحركة بل العرض مطلقا الى الموضوع أمر خارج عن ماهيتهما فلا يكون اختلاف المعروضات موجبا لاختلافهما ( ولا يوحد الزمان لانه نوع واحد لا تختلف حقيقته ) فلا فائدة في اعتبار وحدته النوعية في وحدة الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته الشخصية في وحدتها الشخصية ( ان قدر تنوعه ) واختلافه بالماهية ( فهو عارض للحركة ) ومقدار لها ( واختلاف العوارض ) بالنوع ( لا يوجب التنوع ) في المعروضات كما ان تنوع المعروضات لا يوجب تنوع عوارضها ( ونالها ) الوحدة ( الجنسية وما يعتبر فيها ) من الوحدات ( بغض ما يعتبر في ) الوحدة ( النوعية ) لان النوع هو الجنس مع قيود متنوعة له ( وانما هو ) وحدة ( مافيه فقط فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة ) فالحركات الالينية كلها متحدة في الجنس العالي وكذا

( قوله وذلك لان اضافة الحركة الخ ) فان قلت فكذا اضافتها الى ما فيه وما منه وما اليه أمر خارج عن ماهيتها فكيف يوجب اختلافها بالماهية قلت لما كانت الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل تدريجيا كان مافيه وما اليه وما فيه مقوم ماهيتها فاختلفا يوجب اختلاف ماهيتها بخلاف الحرك والتحرك فانها تحتاج اليهما في الوجود في الشفاء ففي الحركة يختلف نوعيتها باختلاف الامور التي تقوم ماهيتها وبه ما هي فيه وايضا ما منه وما اليه فاذا اختلف نوع من هذه اختلف الحركة في النوع ( قوله فهو عارض للحركة ومقدار لها ) أي يقدر الحركة بها فيقال حركة ساعة أو ساعتين فلا يرد ما قيل ان الحركة التي اعتبر في اختلافها الزمان غير حركة الزمان مقدار لها فانها حركة الفلك الاعظم ( قوله فالحركة الواقعة في كل جنس الخ ) سواء قلنا ان الحركة المطلقة للحركات على ان تكون الحركات مقولة برأسها أو تكون داخلية في احدي المقولات أو تكون الحركة في كل مقولة عين تلك المقولات فان الحركة يختلف بالجنس بسبب اختلاف المقولات الواقعة فيه

( قوله فهو عارض للحركة ) قيل هذا ضعيف فان هذا يتعلق بالزمان غير تعاقب الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم ولو قيل وان قدر تنوعه فلا خفاء في جواز احاطتها بحقيقة واحدة لم يرد هذا ويمكن أن يجاب بان مجموع الزمان يتقدر به حركة الفلك الاعظم وأما أجزاء الزمان فقد يتقدر بها سائر الحركات أيضا كما أشار اليه الشارح في بحث الزمان ولهذا ينقسم الزمان بحسب انقسام الحركة مطلقا كما سيأتي وهذا التقدير هو المراد بالعروض هنا

( قوله فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة فالحركات الالينية الخ ) لا خفاء أن القول بان الوحدة الجنسية للحركة يتوقف على وحدة مافيه جلسها مما يتم اذا ثبت عدم جسمية مطلق الحركة لما نحنها اما

الحركات الكيفية والكمية ( ويترب ) أجناس الحركات ( بحسب ترتب الاجناس التي تقع ) تلك الحركات ( فيها ) فالحركة في الكيف جنس هو فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي جنس فوق الحركة في المبصرات وهي جنس فوق الحركة في الالوان وهكذا الى ان ننهي الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية ( المقصد السابع ) الحركات منها ( ماهي غير متضادة ومنها ) ماهي متضادة وقد علمت ( في مباحث التقابل ) ان لاتضاد ( الابين الانواع ) الحقيقية ( الداخلة تحت جنس أخير فالحركات المختلفة بالجنس كالقـلة والاستحالة والنمو غير متضادة ) لانها أجناس تجتمع في موضوع واحد في زمان واحد ( وان امتنع اجتماعها حيناً ) من الاحيان ( فلا لماهياتها ) أي ليس امتناعها من الاجتماع في ذلك الحين مستنداً الى ماهياتها بل الى أسباب خارجية فلا تضاد بين الحركات المتخالفة الاجناس ( وانما التضاد بين المتجانسة ) المتشاركة في الجنس الاخير ( منها ) أي من الحركات ( ففي الاستحالة كالسود والتبييض ) فلهما نوعان مندرجان تحت الحركة في الالوان ومتشاركان في الموضوع وبينهما من الخلاف ماهو أكثر مما بين أحدهما وبين

( قوله متحدة في الجنس العالي ) أراد بالعالي ما لا يكون فوقه جنس لاما هو المشهور حق يرد انه انما يثبت الاتحاد في الجنس العالي اذا كانت تحت الابن أجناس ولم يثبت انما الثابت ان تحته أنواعاً بناء على ان الخط المستقيم والمستدير مختلفان بالماهية كما أشار اليه الشارح سابقاً وبينه الشيخ في الشفاء بكلام طويل فكذا الحركتان الواقعتان عليهما ولذا لم يتعرض الشارح لبيان الاجناس الداخلة تحت الابن

بان يكون مقوليتها على الارباع بالاشتراك اللفظي فلا يتحقق مطاق شامل أو بالتشكيك فيكون المطلق عرضياً للاقسام ذاتياً والاول باطل بمثل ما مر في الوجود والثاني ذهب اليه أكثر من متمسك بأن الحركة كمال أي وجود شيء شيء من شأنه ذلك والوجود مقول بالتشكيك ورد بأن الكبرى طبيعية لا كلية لان المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لافرادهم وذهب آخرون الى انه متواطئ اذ لا يتصور كون بعض الحركة أولى أو أقدم أو أشد في كونه حركة بل لو أمكن ففي الاتصاف بالوجود فيكون التشكيك عائداً الى الوجود لا يقال لو كانت الحركة جنساً لاقسامها لزادت المقولات على العشر لانها لا محالة يكون جنساً عالياً لاننا لا نسلم ذلك لجواز أن يكون من مقولة أن يفعل مثلاً هذا ثم ان في الحركة الاينية اعتبار الاجناس المنتهية الى العالي وهو الحركة في الابن غير ظاهر فليتأمل

( قوله وان امتنع اجتماعها حيناً فلا لماهياتها ) كالوقوف في النمو فان الجسم حينئذ لو تحرك في الكيف أو الوضع ولم تحرك في النمو لا يكون لاجل التضاد

التصغير والتحمر وغيرهما فهو غاية الخلاف ولا معنى للتضاد الا ذلك ( وفي الحكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف ) فان لكل واحد من النمو والذبول حداً محدوداً في الطبع يتوجهان اليه وبينهما غاية الخلاف فكذا بين الحركتين اليهما وكذا الحال في التخلخل والتكاثف اذ لكل واحد منهما حد لا يتجاوزه ( وفي النقلة كالصاعدة والهابطة ) فان كل واحد من الصعود والهبوط له حد محدود وبينهما غاية الخلاف والى ما فصلناه أشار اجمالاً بقوله ( اذلهما ) أى للحركة في هذه المقولات الثلاث ( في كل طرف حد محدود توجه اليه وبين الطرفين غاية الخلاف ) فان السواد والبياض بينهما غاية الخلاف وكذا بين حدى النمو والذبول والتخلخل والتكاثف والصعود والهبوط فيكون بين التوجهين أيضاً غاية الخلاف ( واما ) الحركة ( الوضعية فلا تضاد فيها ) لما ستعرف عن قريب من ان الحركة المستديرة لا تضاد فيها ( المقصد الثامن ) تضاد الحركات ليس لتضاد مافيه فان الصاعدة والهابطة ضدان ( بلا شبهة ) وان اتحد مافيه

( قوله من ان الحركة المستديرة الخ ) سواء كانت وضعية أو اينية فهو استدلال بالحكم العام على

الخاص فلا مصادرة

[ قوله تضاد الحركات الخ ] أى تضاد كل حركة مع أخرى ليس لاجل تضاد مافيه فقط لانه يوجد في النصور بدون تضاد مافيه وكذا الحال في المتحرك والحرك بل تضاد كل حركة مع أخرى لاجل مافيه وما اليه وأما كونه في بعض المواد لاجل مامنه وما اليه وفي بعضها التضاد أمور أخر فمجرد احتمال عقل لا يضر المقصود نعم لو تحقق التضاد في مادة ما بدون تضاد مافيه وما اليه يضر فما أورده صاحب التجريد من انه يجوز تعليل الواحد النوعي بمثل متعددة فيجوز ان يكون التضاد في بعض الصور لتضاد مافيه وما اليه وفي بعض التضاد مافيه أو الحرك أو المتحرك انما يردان لو كان المقصود الاستدلال بانتفاء التضاد لاجل الامور المذكورة في بعض الصور على ثبوته في جميع الصور لاجل تضاد مافيه وما اليه بل المقصود بيان الواقع وتحقيقه ان كل صورة يتحقق التضاد بين الحركات لا يكون بدون تضاد مامنه وما اليه سواء كان معه تضاد آخر أو لا

( قوله من أن الحركة المستديرة لا تضاد فيها ) بيان لما الذي هو عبارة عن الدليل فان قلت هذا نفس

المدعى فكيف يكون بياناً لما الذي هو عبارة عن الدليل قلت توصيف الحركة بالمستديرة اشعار بالدليل فلا ستدارة هي التي بسببها لم يجرى في الوصفية تضاد كما سيظهر

( قوله فان الصاعدة والهابطة ضدان وان اتحد مافيه ) اعترض عليه بأنه يجوز أن يكون للمعلول واحد

علل متعددة يتحقق هذا المعلول بتحقيق كل واحد منها فتحقق المعلول في صورة بدون ما يدعى عدم عليته لا يدل على المدعى وهو عدم عليته مطلقاً لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة أخرى وبهذا ظهر مافي تعليل

هاتان الحركتان وكذلك الحركة من السواد الى البياض ضد للحركة من البياض الى السواد وان فرض وحدة الطريق أعنى وحدة ما فيه (ولا لتضاد المحرك لتضاد) الحركتين (الطبيعيتين) الصادرتين عن طبيعة واحدة فان الهواء اذا حصل في حيز الارض صعد عنه طبعاً واذا حصل في حيز النار هبط عنه كذلك فبين هذه الصاعدة والهابطة تضاد مع وحدة المحرك وهذا المثال انما يصح اذا لم يعتبر في التضاد غاية الاختلاف كما يظهر من كلام الامام في الملخص والمذكور في السماء والعالم من كتاب الشفاء ان هاتين الحركتين ليستا متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى طرف واحد وتوجيهه على ما في المباحث المشرقية ان الضدين يجب ان يكون بينهما غاية التباعد ولم يوجد ذلك في هاتين الحركتين لان البعد بين حركة النار وحركة الارض أكثر من البعد بين صعود الهواء عن المركز وهبوطه عن المحيط وكيف يكونان متضادين والمطلوب بهما حالة واحدة هي أن تكون فوق الماء وتحت النار ويرد عليه أنه يلزم منه ان لا يكون تضاد في الحركات الابنية الابين الصاعدة الواصلة الى المحيط والهابطة الواصلة الى المركز فلا تكون حركة الحجر

(قوله وان فرض وحدة الطريق) بان يكون الطريق من البياض الى السواد ومن الزيادة الى النقصان بعينه الطريق من السواد الى البياض ومن النقص الى الزيادة وبالجملة هي المتوسطات بأعيانها كما ان المسافة في النزول هي المسافة في الصعود كذا في الشفاء

(قوله تنتهيان الى طرف واحد) فلا يكون بينهما التضاد بحسب المنتهى ولا بد في تضاد الحركتين كل من المبدأ والمنتهى

(قوله فلا تكون حركة الحجر الخ) فيه ان كلتا الحركتين متوجهتان الى نقطة المركز والمحيط وان لم يتحقق الوصول فيئتما غاية الاختلاف من حيث التوجه بخلاف صعود الهواء من المركز وهبوطه عن المحيط

انتفاء تضاد الحركات بتضاد المتحرك وفي تعليل انتفاء تضادها بتضاد المحرك من الخلل والجواب انه قد قرر من قواعدهم أن المصدر المضاف من صيغ العموم فالمعنى جميع تضاد الحركات ليس لتضاد ما فيه فعلى هذا ينطبق الدليل على الدعوى فان قلت انتفاء هذا الايجاب الكلى لا يستلزم أن يكون جميع تضاد الحركات بحسب ما منه وما اليه قلت لم يدع أحد هذا الاستلزام بل ان الامر في الواقع كذلك كما يدل عليه الاستقراء فليتأمل

(قوله عن طبيعة واحدة) فان الطبيعة هي العلة الفاعلية للحركة والحالة الغير الملائمة ليست جزءاً من العلة الفاعلية ولهذا لم يذكرها ههنا وان كانت جزءاً من العلة الثابتة

فسراً الى فوق وحر كته طبعا الى تحت متضادتين مع أنهم صرحوا بخلافه (و) لتضاد  
الحركتين (التفسيريتين) كالصاعدة والمهابطة الصادرتين عن قاسر واحد (ولا لتضاد المتحرك  
لان حركة الجبر قسراً الى فوق وطبعاً الى تحت متضادتان) مع أن المتحرك واحد (ولا  
لتضاد الزمان فانه لا تضاد فيه) أى فى الزمان (اذ لا تنوع) فيه بل الازمنة كلها متساوية  
فى الماهية (ولا يمكن توارده) أى توارد الزمان (على موضوع) واحد ولا بد فى المتضادين  
من الاختلاف بالنوع والتوارد على الموضوع الواحد (ولسكونه) عطف على قوله فانه كأنه قيل  
ولا لتضاد الزمان لانه لا تضاد فيه ولسكونه (عارضاً) للحركة (وتضاد العوارض لا يوجب  
تضاد المروضات) فلو فرض التضاد فى الزمان لم يكن مقتضياً لتضاد الحركات (ولا للحصول)  
أى ليس تضاد الحركات للحصول (فى الاطراف) التى هي مبادئ الحركات ونهاياتها (لانه)  
أى الحصول فى الاطراف (معدوم عند) وجود (الحركة) فان الحصول فى المبدأ (يحصل  
قبلها) ويمدع عندها (و) الحصول فى المنتهى يحصل (بعدها) فلو كان تضادها لاجل الحصول  
فى الاطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد (بل) تضاد الحركات (للتوجه) من

(قوله بين الحركات الموجودة تضاد) أى حال وجود بل بعده انقطاعها وانعدامها فيه بحث لان  
الحركات حال الوصول الى المنتهى موجودة فى أزمنتها متصفة بالتضاد فى تلك الحال نعم انها غير موصوفة  
بالتضاد فى أثناء المسافة لعدم وجودها بتامها فالصواب ان يعلى عدم تضادها لاجل الحصول فى الاطراف  
بانه لا تعلق للحركات بذلك الحصول فكيف يعلى تضادها

(قوله مع أنهم صرحوا بخلافه) أى صرحوا بالتضاد الحقيقى وليس المراد أنهم صرحوا بالتضاد مطلقاً  
والا فيجوز أن يحمل على التضاد المشهورى ولا منافاة وقد يجاب عن الرد بان تضاد الحركة لتضاد مامنه  
وما اليه ليس من حيث الحصول فهما اذلا حركة حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجهها العلو  
والسفل متميزان بالطبع مختلفان بالنوع متضادان بعارض لازم هو غاية القرب من المحيط وغاية البعد عنه  
بختلاف سائر الجهات فتأمل

(قوله لان حركة الجبر الخ) لان المتحرك جسم ولا تضاد فيه بالذات اذ لا موضوع له ولو اعتبرنا  
التضاد بالعرض فقد يكون متضاداً مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو  
(قوله ولا يمكن توارده) لانه اما على سبيل التعاقب أو على سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضى زماناً  
ولا يتصور للزمان زمان

الاطراف واليها أعني ( بحسب مامنه و ) ما ( اليه ) جميعا ( من حيث هما كذلك ) أي من حيث  
أنهما متضادان أعني أن يكون مبدأ إحدى الحركتين ضداً لمبدأ الأخرى ومنتهاهما ضداً لمنتهاهما  
وليس يكني لتضاد الحركة التضاد بين المبدئين فقط فإن الحركة من السواد إلى الحمرة لا تضاد  
الحركة من البياض إلى الحمرة ولا التضاد بين المنتهين فقط فإن الحركة من الحمرة إلى البياض  
لا تضاد الحركة من الحمرة إلى السواد وذلك لانتفاء غاية الخلاف وإنما اعتبر قيد الحيشية إذ لا بد  
من اعتباره ( فانهما ) أي مامنه وما اليه في الحركتين ( قد يختلفان بالذات ) والماهية ( مع  
التضاد ) بينهما ( كالسواد والبياض ) فالحركة من الأول إلى الثاني تضاد الحركة من الثاني إلى  
الأول لأن مبدأهما متضادان بالذات وكذلك منتهيهما ( أودونه ) أي دون التضاد ( كالسواد  
والحمرة ) فانهما متخالفان بالماهية بلا تضاد لعدم التباعد في الغاية فلا تضاد أيضاً بين الحركة  
من أحدهما إلى الآخر وعكسها ( أو بالعرض ) أي يختلفان بالذات بل باعتبار عارض مع  
التضاد بحسبه أيضاً ( كالمرکز والمحيط لانهما جزآن ) أي نقطتان ( من جسم بسيط عرض  
لاحدهما أنه غاية القرب من الفلك وللآخر أنه غاية البعد عنه ) وباعتبار هذين العارضين

( قوله أعني بحسب مامنه الخ ) ليس التضاد لاجل التوجه من الاطراف واليها من حيث انها  
اطراف ونهايات لبعدها ذلك مما لا يتعلق به الحركة بل لاجل ان تلك الاطراف ماهية الحركة  
وما اليه ولا كونها مامنه كيف تفق اما بل من حيث انهما متضادان مثلاً بعد المركز والمحيط ليست من  
حيث كونهما طرفين لبعده أو من حيث كون أحدهما غاية البعد عن الآخر موجبين لتضاد الصاعدة  
والهابطة إذ لا تعلق للحركة بها بهذا الاعتبار بل من حيث كونها منه فقوله كذلك ظرف مستقر وقع  
حالا أي التوجه من الاطراف واليها من حيث التوجه في الضدين فقول الشارح من حيث انهما  
متضادان بيان لحاصل المعنى

( قوله من جسم بسيط ) أي يحددهما جسم بسيط لأنهما جزآن منه كما يتبادر من عبارته  
( قوله وباعتبار هذين العارضين الخ ) فان قيل قد ذكرنا أن تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض  
فكيف أوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا أبعد قلنا مرادهم ان  
ذلك بمجرد وعلى إطلاقه لا يوجب تضاد المعروض وأما اذا كان بخصوصه بحيث يوجب صدق أحد الضدين  
على المعروض أو ما يتعلق به فلا استبعاد وهنا قد يصدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين أعني  
الصاعدة والهابطة كما ذكره الشارح

صارا متضادين ( مع تساويهما في الحقيقة ) وصار تضادهما بالعرض سببا لتضاد الصاعدة والهابطة بالذات فانهما معنيان وجوديان يتمتع اجتماعهما في موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف وكذا حال الحركتين الواقعتين في جهتين متقابلتين وقد يقال لا تضاد في الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة فليك بالنأمل ( وقد لا يختلفان أصلا ) أي لا يختلف مبدأ الحركة ومنتهاهما لا بحسب الماهية ولا بحسب عارض لازم ( بل يتفق ان صار أحدهما مبدأ ) لحركة ( والاخر منتهى ) لها فاذا فرض حركة أخرى من هذا المنتهى الى ذلك المبدأ لم تكن مضادة للاولى اذ لا تضاد بين المبدئين ولا بين المنتهين بالذات ولا بالعرض فان قلت بين مفهومى المبدأ والمنتهى تقابل التضاد كما سننبه عليه فبين ذاتيهما

( قوله وصار تضادهما بالعرض سببا الخ ) ولا استبعاد في كون التضاد بين الشئيين بالعرض موجبا لتضاد بين الشئيين بالذات اذ لا يجوز ان يكون العارض أمرا داخلا في جوهر هذين الشئيين فان الجسم الحار والجسم البارد متضادان بمرضيهما وفعلاهما وهو الا-خا والتبريد الصادر انهما يتصاعدان بالذات وكذلك الحال في الحركة فانها تتعاق بالاطراف من حيث هو مبدأ ومنتهى المسافة لان حقيقةها مفارقة وقصد لحقيقة الحركة يتضمن المبدأ والمنتهى اما بالفعل أو بالقوة القريبة من الفعل وان كان المبدئية والمنتهىة عارضين للاطراف كذا يستفاد من الشفاء

( قوله وكذا حال الحركتين الخ ) كالحركة الواقعة من اليمين الى اليسار وبالعكس فانهما متضادان لتضاد مبدئيهما ومنتهيهما فان الجهتين وان كانت مبدئين لكنهما بينهما غاية الخلاف بعد الاعتبار فكذا الحركتان المتضادتان بحسبهما بينهما غاية الخلاف بحيث لا يمكن ان يصير احدهما الاخرى بخلاف الحركة من اليمين الى اليسار فانهما قصد حركة من اليسار الى اليمين باعتبار تبدل اليمين الى اليسار

( قوله بين مفهومى المبدأ والمنتهى الخ ) قال في الشفاء في بيان الحركة اتى من طرف قوس الى طرف قوس آخر والتي بالعكس والقوس واحد بعينها لا تكون متضادة ان لم يكن المبدأ والمنتهى ضدین لاجل المبدئية والمنتهىة بل لاجل انهما مبدأ ومنتهى حركة ولا كيف ما اتفق لاجل انهما مبدأ ومنتهى الحركة بصفة لا تكون مبدأها هو بعينه منها في استمرارها حتى يصح التعاند بين المبدأ والمنتهى من جهة التماس الى ذلك انما يتفق حيث يكون المبدأ منتهى ولا المنتهى مبدأ فذلك هو الذى لا يجتمع واذا كان كذلك فقد عرفت ان اللتين على القوس الواحدة لا تتضادان لان الحركة على تلك القوس لا يعرض

[قوله ولا بحسب عارض لازم] يشعر بان التضاد في القسم الثاني انما هو بسبب اختلاف المبدأ والمنتهى بحسب عارض لازم فعلى هذا لا تضاد في الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة وقوله قلت لاشك الخ يشعر بان عدم تأخر العارض الذى يكون سببا لتضاد المبدأ والمنتهى يكفى في تضاد الحركة ولو كان مفارقا لاهم الا أن بيني كلامه على ان هذا العارض ما وجد الا لازما بالاستقراء

تضاد بحسب العارض فتكون الحركتان متضادتين علي قياس ما مر في الصاعدة والهابطة  
قلت لاشك أن ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد  
هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان علي

لها من حيث الحركة قوسية ان يكون مبدئها غير منهاها مغايرة ذاتية بل يعرض لذلك لقطع العرض  
ووقوف يتفق ولو لا ذلك لصح لها التوجه المستمر الي المبدأ بعينه وهي حركة واحدة متصلة لارجوع  
فيها انتهى وبعد لم من كلامه ان الموجب لتضاد الحركتين المستديرتين علي واحد والمستقيمتين في مسافة  
واحدة فان حصول المبدأ والمنتهي فيهما بحسب الفرض والاتفاق بخلاف الصاعدة والهابطة فان تغاير المبدأ  
فيها ذاتية لا يحتمل الاستمرار فيهما المبدأ المنتهي ولا المنتهي مبدأ

( قوله متأخر عن الخ ) فانه بعد وجود الحركة يصير طرف مبدأ لها والآخر منتهي له  
( قوله فلا يكون تضاد هذين العارضين الي آخره ) لان المتأخر لا يكون علة للتقدم ولكن  
الكلام في تقدم التضاد علي هذين العارضين لان الحركة انما توصف بالتضاد بعد وجودها انما هو حال  
الوصول الي الطرف وهو حال الانصاف بالمبدئية والمنتية وهذا المعنى ما في الشرح الجديد للتجريد من  
ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ولا استبعاد في ان يكون  
أحد الوصفين المتأخرين علة للآخر

[ قوله بخلاف القرب الخ ] هذا مخالف لما في الشفاء من ان الحركات المتضادة هي التي تقابل أطرافها  
وانما يتصور علي وجهين أحدهما ان يكون أطرافها يتقابل بالتضاد الحقيقي في ذواتها مثل السواد والبياض  
والثاني ان لا يتقابل أطرافها في ذواتها وما هياتها بل لامر خارج وهذا يتصور من جهتين احدهما بالقياس  
الي الحركة والثانية بالقياس الي أمور خارجة عن الحركة مثل ان طرفي المسافة المتصلة بين السماء والارض  
هما نقطتان أو مكانان وطباع النقطتين والمكانين لا يتضاد ولا يتقابل تقابل السواد والبياض بل يتقابل لامر  
خارج وذلك الامر اما غير متعلق بالنسبة الي الحركة واما متعلق بها اما الخارج عن النسبة الي الحركة  
فبأن يكون أحد الطرفين في غاية القرب والطرف الثاني في غاية البعد فيكون طرفا منه لزمه ان كان علوا  
وآخر لزمه ان كان سفلا وأما المتعلق بالنسبة الي الحركة فبأن يكون أحد الطرفين عرض له مبدأ  
الحركة الواحدة والآخر عرض له منتهي فانه صريح في ان تضاد الصاعدة والهابطة باعتبار كون ما منه

[ قوله قلت لاشك الخ ] قبل عليه كان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين  
فكذا تضادهما أيضاً متأخر عن وجودهما ولا استبعاد في أن يكون أحد الوصفين المتأخرين علة للآخر  
وجوابه أن ثبوت مجموع العارضين المذكورين متأخر عن وجود الحركتين زمانا لان وصف المنتهية  
للمنتهي انما يعرض بعد انقطاع الحركة وان كان وصف المبدئية ثبت للمبدأ قبل الانقطاع وأما التضاد  
فيوصف به الحركات حال وجودها باعتبار التوجه كما أشار اليه في تحقيق ان ليس تضاد الحركات باعتبار  
الحصول في الاطراف فتأخر التضاد عن الحركة ليس الا بالذات ولا يعقل عليه المتأخر للمتقدم فتأمل



وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين كما عرفت (وذلك) أى اتصاف  
أحدهما بكونه مبدءاً والآخر بكونه منتهى (قد يكون بالفعل كما في الحركة المستقيمة)  
فإن لها مبدءاً متصفا بالمبدائية بالفعل ولها منتهى كذلك (و) قد يكون ذلك الاتصاف  
(بمجرد الفرض كما في الحركة المستديرة فإن أى جزء فرضت) على الجسم المتحرك  
بالاستدارة كالفلك (مبدءاً للدور ومنتهى له باعتبارين) إذ الحركة عن كل جزء هي بعينها  
الحركة الى ذلك الجزء فلا مبدءاً ولا منتهى للمستديرة الا بمجرد الفرض (ولا تمايز فيه)  
أى في الدائر حتى يثبت للدور ابتداء وانتهاء بالفعل (الا بما يعرض من موازاة أو فرض  
أو غير ذلك) من الشروق والغروب وليس شئ منها موجبا للتمايز الخارجى وليس من  
شرط وجود الحركة المستديرة أن يوجد هناك نقطة بالفعل لتكون مبدءاً من وجه ومنتهى  
من وجه والا امتنع حركة الفلك بالاستدارة اذ لا وجود للنقطة بالفعل الا بسبب القطع  
وهو عليه محال عندهم بل يكفي لتحقيق المستديرة كون النقطة بالقوة القريبة وهنا بحث  
وهو أن الحركة المستديرة حركة وضعية فيكون مبدءاًها وكذا منتهىها وضعا مخصوصا كما  
أن مبدءاً الحركة الكيفية ومنتهىها كيف مخصوص فاذا فرض أن جسماً كان ساكناً ثم  
تحرك على نفسه فالوضع الذى ابتدأت الحركة منه كان مبدءاً لها وإذا فرض سكونها ثانياً  
كان الوضع الذى انقطعت الحركة عنده منتهى لها سواء كان مماثلاً للوضع الاول أو  
مخالفاً له فقد ثبت للمستديرة مبدءاً ومنتهى بالفعل كالمستقيمة نعم اذا فرض أن المستديرة  
أزلية أبدية كما هو مذهبهم في الحركات الفلكية لم يكن هناك مبدءاً ولا منتهى  
بالفعل كما نهبناك عليه فيما سلف ولا يمكن مثل هذا الفرض في المستقيمة لتناهي الابعاد  
وانقطاع الحركة بالرجوع والانعطاف فلا بد لها دائماً من مبدءاً ومنتهى بالفعل نعم اذا فرض  
أن جسماً تحرك على محيط دائرة حتى تم دورة كان مبدءاًها ومنتهىها واحداً بالذات مختلفاً

### (عبد الحكيم)

وماليه فيها مضاداً ومخالفاً للآخر في المبدئية والمنتهية لا باعتبار أنه في غاية القرب أو في غاية البعد فانه  
لا تعلق لهذين الاعتبارين بالحركة فضلاً عن أن يكون موجباً للتضاد  
[ قوله وهنا بحث الخ ] مقصوداً لقائل أنه اذا فرض ابتداء المستديرة من نقطة كما يفرضون الدور  
بعينه كان المبدءاً والمنتهى بمجرد الفرض لان الحركة الوضعية مبدءاًها ومنتهىها النقطة حتى يرد ما ذكره الشارح

بالاعتبار الا ان هذه حركة اينية في الاصطلاح مستديرة بحسب اللغة ﴿ تليه ﴾ المبدأ والمنتهى ( أى هذان المفهومان العارضان لاذاتهما ) اذا نسب أحدهما الى الآخر فتقابلهما (تقابل التضاد) لا السلب ولايجاب والعدم والملكة لانهما وجوديان ولا التضايف لما سنده ( واذا نسبنا الى ماله المبدأ والمنتهى وهى الحركة كانا متضايفين له فبين كل منهما وبينه ) أى بين ماله المبدأ والمنتهى (تقابل التضايف) فان المبدأ مبدأ لذى المبدأ وذو المبدأ ذو مبدأ للمبدأ وكذا حال المنتهى وذى المنتهى ( وليس بين المبدأ والمنتهى تضايف فقد يعقل مبدأ لا منتهى له وبالعكس ) لجواز أن يفرض حركة لها بداية بلا نهاية أو نهاية بلا بداية فلا تكافؤ بينهما في التعقل ولا في الوجود فلا تضايف ( فان قيل قد يكون جسم واحد مبدأ لحركة ( ومنتهى ) لها أيضاً ( فكيف ) يتصور ( التضاد ) بينهما مع اجتماعهما في موضوع واحد ( قلت هما ) أعنى مفهومي المبدأ والمنتهى ( غير عارضين للجسم ) عروضا أوليا حتى يقال انهما يجتمعان فيه ( بل ) هما عارضان ( للاطراف ) الحاصلة في الاجسام ( ولا يكون طرف ) واحد ( مبدأ ومنتهى ) لحركة واحدة ( الا بالفرض وفي زمانين ) اذ لا يتصور في حركة واحدة مستقيمة ان يكون مبدأها ومنتهاها طرفا واحداً واما المستديرة فان مبدأها ومنتهاها نقطة واحدة مفروضة لكنها لا تنصف بهاتين الصفتين في آن واحد فهي وان كانت واحدة بالذات الا انها اثنتان في الاعتبار وذلك كاف لها في كونها بداية للحركة ونهاية لها وانما وسم الفصل بالتبعية لان التأمل في مفهومي المبدأ والمنتهى وما نسبنا اليه كاف للتصديق بما ذكر فيه ﴿ فرع ﴾ على ماصر من ان تضاد الحركات انما يكون لتضاد المبدأ

( قوله اذا نسب أحدهما الى الآخر ) بالقياس الى الحركة المستقيمة يشير اليه قوله فيما سيجي انه لا يتصور في حركة مستقيمة ان يكون مبدأها ومنتهاها طرفا واحداً وقد مر منقولا في الشفاء انه لم يكن تضاد بين المبدأ والمنتهى لاجل المبدئية والمنتهى الخ

( قوله قد يكون جسم واحد ) بان يكون مبدأ الحركة ومنتهاها في جسم واحد كذا في الشفاء [ قوله قلت هما الخ ] خلاصته ان الاضداد لا تجتمع في موضعها القريب والجسم لين قريباً للمبدأ والمنتهى بل موضوعة الطرف كما ان السواد والبياض يجتمعان في جسم ولا يجتمعان في الموضوع القريب

[ قوله كانا متضايفين له ] ظاهر العبارة أن يقول متضايفين له لان وضع فاعل لنسبة الفاعل الى الفاعل متعلقاً بغيره مع ان الغير فعل مثل ذلك ووضع تفاعل لنسبته الى المشتركين فيه من غير قصد الى تعلق له

والمنتهى ( قالوا ) الحركة ( المستقيمة لاتضاد ) الحركة ( المستديرة ) والا كان ذلك بسبب تضاد اطراف المستقيمة والمستديرة وهو باطل ( اذ كل مستقيمة ) فانها واقعة على خط هو ( وترقسي غير متناهية بالقوة ) فلو كانت المستقيمة ضداً للمستديرة لكانت للمستقيمة الواحدة بالشخص اضداد غير متناهية متخالفة بالنوع هي المستديرات المتوهمه من منتهى المستقيمة الى مبدئها وذلك باطل ( اذ ضد الواحد واحد ) كما مر في مباحث التضاد وايضا كل قوس يفرض ضداً لذلك الخط فهناك قوس أخرى أعظم تحديداً من الاولى فتكون هذه بالصدية أولى فليس شئ من تلك القوس ضداً للمستقيم فلا يكون المستقيم ضداً لشيء منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فتكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج ماهو

( قوله لاتضاد الحركة المستديرة ) أى اللقوبة أعنى المنحنية وأما المستديرة الاصطلاحية أعنى الوضعية فقد عرفت انه لا مبدأ ولا منتهى بالفعل وبعد الفرض يكون المبدأ والمنتهى متحدان فلا يوصف بالتضاد أصلاً ( قوله بسبب الخ ) بان يكون مبدأ احدي الحركتين منتهى الآخر وبالعكس لنحقق الخلاف بينهما كما في الصاعدة والهابطة بخلاف ما اذا كان مبدئهما ومنتهاهما متغايرين فانهما كانا متعددين بدون الخلاف ( قوله وذلك باطل الخ ) أى التضاد بينهما يمكن كونهما مبدأ ومنتهى لحركات كثيرة مستديرة ومستقيمة مع انه لاتضاد بينهما

[ قوله وايضاً كل قوس ] قيل القوس الذى يفرض على محذب الفلك الاعلى لا يمكن فرض ماهو أعظم منها فتكون الحركة عليها ضداً للحركة على وترها والجواب انه يمكن فرض ماهو أعظم منها بان يفرض الفلك الاعلى أعظم مما هو عليه كما مر في مبحث الحركة لا بد أن يكون احدي الجهتين في غاية البعد من الاخرى لان كلا منهما غاية البعد عن الآخر بناء على جواز كون قطر الفلك الاعلى أعظم مما عليه [ قوله فتكون هي من حيث طبيعتها الخ ] فلا يلزم أن يكون لشيء واحد اضداد كثيرة ولا ان يكون ماهو أكثر تحديداً أولى بالصدية

[ قوله للاستدارة المجردة ] أى المستديرة من حيث هو لما عرفت من تشارك الكل في المبدأ والمنتهى

[ قوله وايضاً كل قوس يفرض الخ ] فيه بحث لان القوس الذى يوترها المستقيم المذكور من القطعة التى هي على محذب الفلك الاعلى أعظم مما يمكن أن يوجد في الخارج من القوس المذكورة فهى في غاية الخلاف فهى بالمضادة أولى من غيرها

[ قوله لا يقال طبيعة الاستدارة الخ ] هذا يرد على الوجهين والجواب لف ونشر غير مرتب لكن هذا الجواب يدل على ان لاتضاد الا بين الاشخاص والمشهور المصرح به فيما بينهم تحققة بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جالس قريب الا أن يحمل كلامهم على تحققة فيما بين افراد الانواع الاخيرة

مستدير معين ولا شيء من المستديرات المعينة أولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضداً له (ولا تضاد ( المستديرة المستديرة لنحو ذلك) الذي ذكرلني التضاد بين المستقيمة والمستديرة (فان) التضاد بين الحركات لتضاد مبادئها وغاياتها فلو كان بين المستديرات تضاد لكان لمستديرة واحدة أضداد غير متناهية متخالفة بالنوع وذلك لان طرفي مستديرة واحدة قد يكونان طرفين لدوائر) أى لقسي (غير متناهية) فانه يجوز اشتراك قسي غير متناهية في طرفين فلو كانت المستديرة ضداً للمستديرة لكان لمستديرة واحدة أضداد بلا نهاية هي المستديرات الموجهة من منتهي تلك المستديرة الى مبدئها وهو باطل (وأما الحركة الى التوالي و) والحركة (الى خلافه فكل) من هاتين الحركتين (تعمل مثل فعل الاخرى ولكن في النصفين) من المسافة (على التبادل) فان المنحدر من السرطان الى الجدي على التوالي يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمنحدر من السرطان الى الجدي لا على التوالي مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو فقد فعل كل منهما في الانحدار مثل فعل الآخر أعني الحركة المبعدة عن السرطان الموصلة الى الجدي لكن في النصف الآخر ونس على ذلك حال الصعود من الجدي الى السرطان فانه على عكس الانحدار المذكور ولما كان الفلك جسماً بسيطاً متشابه الاجزاء كان النصفان متساويين في الماهية وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيها فلا يكون شيء منها سبباً

الخالفين لمبدأ المستقيمة ومنهاها وكل ما هو يفرض ضداً كان ما هو أكثر تحديداً أولى به فلا يكون شيء منها أولى

[قوله ولما امتنع الخ] وجه آخر لعدم كون المستديرة من حيث طبيعتها ضداً للمستقيمة اذ لا بد في الضدين من تعاقبهما على موضوع واحد واذا لم يقع المستديرة موجوداً على موضوع المستقيمة [قوله لان طرفي مستديرة الخ] هذا الدليل أخص من المدعى لانه لا يجري في المستديرة الواقعة على قوس معين من مبدأ ومنتهي معين والحركة الواقعة عليها بالعكس مع انه لا تضاد بينهما كما عرفت منقولاً من الشفاء

[قوله وأما الحركة الى التوالي الخ] دفع لما يترامى من كون هاتين الحركتين متضادتين

[قوله وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيها] فان قلت الاطراف متحدة في المثال المذكور لا متساوية قلت الحكم بالتساوي مبني على المغايرة الاعتبارية

لتضاد الحركات المستديرة فلا تكون متضادة قال المصنف ( ولا يخفى ما فيه من ان الحركة في النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة) يعنى ان ما ذكره انما يدل على ان الحركة الى التوالى والحركة الى خلافه اذا اعتبر حالهما في نصفين متبادلين كانتا متماثلين متعديتين في المبدأ والمنتهى فلا يتصور بهذا الاعتبار بينهما تضاد ولا شك أنه اذا اعتبر حالهما في كل واحد من النصفين معا كانتا متخالفتين بل متضادتين فان حركة المنعدر من السرطان الى الجدى على التوالى مضادة لحركة الصاعد من الجدى الى السرطان على خلاف التوالى للتضاد بين المبدئين والمنتهين وان كانا مفروضين مع اتحاد المسافة على قياس الصاعدة والهابطة المستقيمتين وكذا الحال في الصاعدة من الجدى الى السرطان على التوالى والمنعذرة من السرطان الى الجدى على خلاف التوالى نعم اذا اعتبر تمام الدورة فيهما اتحدت المسافة وكانت نقطة واحدة مبدأ ومنتهى لهما معا وكان الاختلاف بينهما بحسب التوجه منها والىها وذكر في الملخص ان امثال هذه المباحث لفظية لانه ان أريد بالضدين كل معنيين وجوديين يمتنع اجتماعهما دفعة واحدة في محل واحد كانت الحركة المستقيمة مضادة للمستديرة وكانت المستديرات أيضاً متضادة لا تمتنع الاجتماع وان أريد مع ذلك ان يكون ما منه وما اليه أموراً موجودة بالفعل متضادة فلا تضاد حينئذ بين المستقيمة والمستديرة ولا بين والمستديرات ~~في المقصد~~

[قوله ولا يخفى الخ] مقصود ذلك القائل ان الحركتين المذكورتين ليس بينهما غاية الخلاف اذ يفعل كل منهما بفعل الآخر ويحد غايةا وانما عارض الخلاف باعتبار فرض مبدا كليهما ومنتها مخالفاً للآخرى وذلك مغايرة اعتبارية لا يوجب تضاد الحركتين كما مر منقولا من الشفاء

[قوله وان كانا مفروضين] قد عرفت أن تغاير المبدأ والمنتهى بالفرص لا يصحح التضاد بينهما ولا بد في تضاد الحركات من تضادها بالذات أو باعتبار عارض لازم كما في الصاعدة والهابطة

[قوله وذكر في الملخص الخ] فيه بحث لان الكلام في التضاد الحقيقي المعبر فيه غاية الخلاف وانه انما يكون في الحركات سبب تضاد المبدأ والمنتهى والنزاع في انه هل يتحقق ذلك بين الحركة المستقيمة وبين المستديرات أولا فالنزاع معنوى

[قوله أموراً موجودة الخ] فاذا اعتبر تمام الدور فلا وجود لها بالفعل واذا اعتبر العكس فلا تضاد بينهما

[قوله للتضاد بين المبدئين والمنتهين] أى باعتبار المبدئية والمنتية وان كان ذاتهما متعديين بالماهية [قوله فلا تضاد حينئذ بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات] فيه بحث لازماً منه وما اليه في المستديرة المذكورة فيما تقدم موجودان متضادان باعتبار العارض كما في المستقيمة اللهم الا أن يراد بالمستديرة الحركة الوضعية على ما هو اصطلاح الفن حينئذ يكون الدليل قاصراً عن المدعى وان جعل ملشاً سبب التضاد بين الحركتين المذكورتين انتفاء التضاد بين المبدأ والمنتهى باعتبار عارض لازم لم

الناسع الحركة ليست كما بالذات ) فانها من المقولات النسبية لا من مقولة الحكم ( بل ) هي كم ( بالعرض ويعرض لها ) بسبب الكمية العرضية ( ثلاثة أنواع من الانقسام \* الاول بحسب المسافة لانطباقهما ) فان الحركة الابنية منطبقة على المسافة كأنها حالة فيها والمسافة منقسمة لانتفاء الجزء الذي لا يتجزى فتقسم الحركة بانقسامها ( فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها \* الثاني بحسب الزمان لانه عارض لها فينقسم بانقسام عارضها ( فالحركة في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة وهذا ) الانقسام الثابت للحركة بحسب الزمان ( غير ) الانقسام ( الذي بحسب المسافة اذ قد يختلفان كالسريعة والبطيئة ) فانه اذا فرض اتحادهما في المسافة والانقسام بحسبها فلا بد أن يختلف زمانهما والانقسام بحسبه واذا فرض اتحادهما في الزمان والانقسام بحسبه كانتا مختلفتين في الساعة والانقسام بحسبها ( الثالث بحسب المتحرك فان الجسم ) هو المتحرك وهو قابل للقسمة ولا شبهة في أنه ( اذا تحرك ) الجسم ( تحركت أجزاؤه المفروضة فيه والحركة انقائمة بكل جزء غير القائمة بالآخر ) فقد انقسمت الحركة أيضاً انقساماً فرضياً كعجلها ( فاذا عرض له ) أي للجسم ( انفصال ) خارجي ( حصل لكل جزء حركة بالفعل ) فالحركة تابعة لمحلها في الانقسام الفرضي والفعل الخارجي كالسواد القائم بالجسم فانه يتبعه في هذين الانقسامين وقد نبهناك على أن الانقسام بحسب المسافة انما يتصور في الحركة الابنية وأما الانقسام بحسب الزمان فشامل للحركة كلها وكذا الانقسام بحسب المتحرك اذا جعل المكان عبارة عن البعد وأما اذا جعل عبارة عن السطح فلا شك أن

( قوله انما يتصور في الحركة الابنية ) بناء على ان الابن لكونه عبارة عن الحصول في المكان يستدعي المسافة بخلاف الحركة في المقولات الأخر فانها لا تقتضي الوجود المقولة التي تقع فيها الحركة وأما المبدأ الذي ينطبق بهذه الحركة عليه فلا

يلزم منه انتفاء التضاد بين حركة بالاستقامة من المركز الى المحيط وحركة بالاستدارة من المحيط الى المركز فان التضاد بين المبدأ والمنتهي في هذه الصورة باعتبار عارض لازم كما مر وان جعل منشأ انتفاء التضاد بينهما بحسب الماهية لم يتحقق تضاد بين المستقيمتين أيضاً وسياق كلامه يدل على قوله بالتضاد بينهما فليتأمل ( قوله انما يتصور في الحركة الابنية ) تخصيص الانقسام بحسب المسافة بما فيه الحركة الابنية على حسب الظاهر المتبادر من كلمة المسافة والافلو أريد بالمسافة ما فيه الحركة يجري الانقسام بحسبها في الاقسام الاربع

أجزاء الجسم اما متصلة أو متماسة وعلى التقديرين فهي اما أن لا تفارق أمكنتها أصلاً أو تفارق أجزاء من أمكنتها هي أجزاء للمكان الكل فهي غير مفارقة أمكنتها بالكلية فلا تكون متحركة ( المقصد العاشر ) ما يوصف بالحركة اما أن تكون الحركة ( حاصلة ) فيه بالحقيقة ( أي تكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشيء آخر ( أولاً ) بل تكون الحركة حاصلة في شيء آخر تقارنه فيوصف هذا بالحركة تبعاً لذلك الشيء ( والثاني ) يقال له ( انه متحرك بالعرض ) وتسمى حركته حركة عرضية ( كراكب السفينة ) قال الكاتبي في هذا المثال نظر لان الحركة هي الانتقال من مكان الى آخر مع التوجه والراكب منتقل كذلك فيكون متحركاً بالذات اللهم الا ان يعتبر الانتقال من مكان الى آخر مغاير للاول بجميع اجزائه فحينئذ يكون الراكب متحركاً بالعرض لان الهواء متبدل دون سطح السفينة وجوابه ظاهر اذ لا توجه في الراكب بل انما يوصف به تبعاً للسفينة ثم ان المتحرك بالعرض قد يكون قابلاً للحركة كالدارة المتحركة بحركة الحقة وقد لا يكون كالصور والاعراض الحالة

( قوله اما متصلة ) أي في الاجسام البسيطة أو متماسة أي في الاجسام المركبة

( قوله فهي اما ان لا تفارق أمكنتها أصلاً ) أي على تقدير كونها متماسة

[ قوله فلا تكون متحركة ] بمعنى الخروج عن المكان بالكلية وان كانت متحركة بمعنى الخروج عن بعض أمكنتها [ قوله اذ لا توجه في الراكب ] ان أريد بالتوجه ميل الكل الى جهة وقصدها فهو متحقق في الراكب وان أريد به مبدأ التغير فليس بتحقيق فيه والظاهر هو الثاني لان انتقال المكان بدون أن يكون مبدأ التغير في المتمكن ليست بحركة

( قوله فلا تكون متحركة ) هذا يشعر بان الجواهر الظاهرة غير متحركة اذا جمل المكان عبارة

عن السطح وقد سبق في مباحث الاكوان ان الجمهور متفقون على حركة الجواهر الظاهرة وان المكان عبارة عن السطح كما هو الظاهر من مساق كلامه

( قوله وقد لا يكون كالصور ) أي كالصور النوعية كما دل عليه كلامه في حاشية التجريد حيث قال لاشك أن المعارض الحقيقي للحركة الابنية والوضعية هو الجوهر المائي للمكان المتصف بالوضع أغنى الصورة الجسمية التي هي جوهر تمتد في الجهات الثلاث فطاق الجسم بمعنى الصورة هو القابل في ذاته للحركة المتصف حقيقة بالمتحركة وأما الهولي والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بهاتين الحركتين تبعاً وبالعرض والمعارض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهولي التي هي محل للمقادير والكيفيات قابلة ايهاا فهي متصفة بهاتين الحركتين اصالة وبالذات وما يجاورها يتصف بها على سبيل التبع وبالعرض

في الاجسام المتقلة واما مالا يكون جسما ولا حالا فيه كالنفس مع البدن فانها لا توصف بالحركة تبعاً لحركة البدن (والاول) يقال انه متحرك بالذات وتسمى حركته حركة ذاتية وتنقسم حركته الى ثلاثة أقسام لانه (اما ان يكون مبدءاً للحركة في غيره وهي الحركة القسرية أو) يكون مبدءاً للحركة (فيه امامع الشعور) أي شعور مبدءاً للحركة بتلك الحركة (وهي) الحركة (الارادية أولاً) مع الشعور (وهي) الحركة (الطبيعية) وعلى هذا (فالحركة النباتية طبيعية وكذا حركة النبض) لان مبدءاً هاتين الحركتين موجود في المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه (وقد أخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة) أي حصرها فيهما اذ يخرج عنها حينئذ حركة النبض كما مر في مباحث الميل والحركة النباتية (أو) جعل الحركة الطبيعية هي (التي على وتيرة واحدة) بلا شعور اذ يخرج عنها حينئذ هاتان الحركتان أيضاً ومنهم من قسم الحركة الى عرضية وذاتية والذاتية الى ستة أقسام لان القوة المحركة ان كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنه فالما ان تكون الحركة بسيطة أي على نهج واحد واما مركبة لاعلى نهج واحد والبسيطة

[قوله في الاجسام المتقلة] أي من مكان الى مكان أو من وضع الى وضع أو من كيف الى كيف أو من كم الى كم فان الموصوف بها بالذات هو الجسم وليس الموصوف بالذات بالحركة السكمية هو الهوى لانه محل المقادير قابلة اياها كما وهم فان المقدار انما تحصل الصورة الجسمية أولاً وبالذات كما حقق في محله [قوله اما ان يكون مبدءاً للحركة في غيره] هذا على ما هو المشهور من أن مبدءاً للحركة القسرية هو القاسر وأما على التحقيق فيقال مبدءاً للحركة اما ان تكون مستفادة من خارج ولا يمكن أن يقال معنى كونه مبدءاً للحركة السكمية هو الهوى لانه محل المقادير قابلة اياها كما وهم فان المقدار انما تحصل الصورة الجسمية أولاً وبالذات كما حقق في محله

(قوله أو أن يكون مبدءاً للحركة فيه) هذا على ما هو المشهور من أن مبدءاً للحركة فيه انه مستفاد منه تلك الحركة كالانسان الساقط من العلو طبيعة لان مبدءاً للحركة في الطبيعة وليس له شعور بتلك الحركة

(قوله اما أن يكون مبدءاً للحركة في غيره الخ) فان قيل فعلى رأي من جعل الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى هل يتأتى هذا التقسيم أم تكون الحركات كلها قسرية قلنا بل يتأتى بان يراد بالحرك ما جرت العادة بمخاق الحركة معه كما يفصح عنه وصفهم بعض الحركات بكونه اختيارياً (قوله ومنهم من قسم الخ) بناء عن ان الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة فلا تكون حركة النبض منها

[قوله على نهج واحد] لا يختلف بالاخذ والتترك والبطء والبطء بالنظر الى المبدء



اما ان تكون بارادة وهي الحركة الفلكية أولا بارادة وهي الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية أولا والثانية الحركة النباتية والاولى اما ان تكون مع شعور بها وهي الحركة الارادية الحيوانية أولا مع شعور وهي الحركة التسخيرية كحركة النبض **في المقصد العادي** عشر الحركة **✳** اذا قيست الى حركة آخر فهي ( اما سريعة وهي التي تقطع مسافة مساوية) لمسافة أخرى ( في زمان أقل من زمانها ويلزمها ) أي الحركة السريعة ( ان تقطع الاكثر ) أي المسافة التي مقدارها أكثر ( في ) الزمان ( المساوي ) يعني أنه اذا فرض تساوي الحركتين في المسافة كان زمان السريعة أقل واذا فرض تساويهما في الزمان كانت مسافة السريعة أكثر فهذان الوصفان لازمان مساويان للسريعة ولذلك عرفت بكل واحد منهما واما قطعها لمسافة أطول في زمان أقصر فخاصة قاصرة ( واما بطيئة وهي التي بالعكس

[قوله اذا قيست الخ.] اشارة الى ان الحركة في نفسها لا تنصف بالسرعة والبطء

[قوله خاصة قاصرة الخ.] قيل فيه بحث لان قطع السريعة في الزمان المساوي مسافة أكثر خاصة شاملة ويلزمها قطعها في زمان أقصر مسافة أكثر لان الزيادة على أصل مسافة البطيئة التي قطعها السريعة افضل سرعتها قابلة للقسمة والا لزم الجزء وقطعها في زمان أقصر والجواب انه اذا اعتبر بعض الزيادة مع مسافة البطيئة كانت هذه السريعة التي اعتبر في مسافتها كل الزيادة خارجة عن هذه الخاصة بلاشبهة

(قوله فهي اما سريعة واما بطيئة) فان قلت ههنا قسم آخر وهي المساوية فلم لم يتعرض له قلت لان

هذا تقسيم للحركة باعتبار وصفها الذاتي والمساواة صفة للمقدار أولا وبالذات

(قوله خاصة قاصرة) لان السريعة التي تقطع المسافة المساوية في زمان أقصر لا يصدق عليها هذه الخاصة وفيه بحث لان قطع السريعة في الزمان المساوي مسافة أكثر خاصة شاملة ويلزمه قطعها في زمان أقصر مسافة أكثر لان الزيادة على أصل مسافة البطيء التي قطعها السريعة بفضل سرعتها قابلة للقسمة البتة والا لزم الجزء وقطع بعضها في زمان أقصر فان قلت اعدل الزيادة لا تجزى خارجا قلت بعد تسليم انتفاء لزوم الجزء حينئذ اذا فرضت تلك الزيادة تمام مسافة السريعة لم تقطع البطيئة في الزمان المساوي أقل من تلك المسافة فلم يكن قطع الأقل في الزمان المساوي خاصة شاملة للبطيئة بل ولا قطع السريعة في الزمان المساوي مسافة أكثر خاصة شاملة للسريعة أيضاً كما لا يخفى اللهم الا أن يقال تلك المقدار من المسافة لا يقطعها الا بطيئة لا يتصور أبداً منها حتى تكون هي أسرع بالنسبة اليه ففرضها تمام مسافة السريعة فرض لا يمكن مطابقته للواقع وقد يجاب عن البحث بان سريعاً اذا قطع في جزئين من الزمان غير منقسمين خارجا مسافة فالبطيء يقطع في ذلك الزمان مسافة أقصر فليفرض أنها نصف مسافة السريعة فالزمان القصير ههنا هو الجزء الواحد فقط والسريع يقطع فيه مسافة مساوية فقط وأنت خبير بان كون الزمان القصير هو الجزء الواحد فقط لا يلائم أصول الفلاسفة كما مررت اليه الاشارة من الشارح في بحث الخلاه

فقط (المساوي) من المسافة (في) الزمان (الاكثر أو) تقطع (الاقل) من المسافة (في) الزمان (للمساوي) وربما قطعت مسافة أقل في زمان الاكثر لكنه غير شامل لها (وليس البطء) أي ليس كل بطء (لانتخلل السكنات) بين الحركات (والالم يحس بحركة الفرس) وان فرضت سرية جداً (واللازم بطلانه ظاهر بيان الملازمة أن البطء لو لم يكن الا لانتخلل السكنات) فيما بين الحركات (كان تفاوت السرعة والبطء بحسب) تفاوت (السكنات المتخللة) في القلة والكثرة (فاذا عدا فرس أشد عدو) كما اذا قدر أنه عدا من أول اليوم الى منتصفه خمسين فرسخاً (كان حركته) هذه (أبطأ من حركة المحدد بنسبة غير قليلة) لانها قطعت في المدة المذكورة ربع الدور وهو زائد على مسافة حركة الفرس بما لا يحيط الوهم به (ويكون) حينئذ (زيادة سكناته) أي سكنات الفرس (على حركته كزيادة حركة المحدد على حركته) لان عدد سكناته يساوي عدد زيادات حركة المحدد لا محالة (وانه) أي زيادة حركة المحدد على حركته (ألف ألف مرة) فتكون زيادة سكناته على حركته أيضاً ألف ألف مرة (فلا تظهر تلك الحركات القليلة في تلك السكنات الكثيرة) مثل هذه الكثرة الغامرة لتلك القليلة فوجب أن لا يحس بهذه الحركة أصلاً وهو باطل قطعاً لانا نحس بحركته ولا نحس بشيء من سكناته (واعلم أن دلائل ابطال الجزء المبنية على تلازم الحركتين المتخالفتين بالسرعة والبطء وهي ستة (كما ستنتهي التوبة اليه) أي الى ذكرها (تدل على بطلان هذا) يعني كون البطء منحصراً في تخلل السكنات فيجوز أن يستبدل بها ههنا (وبالجملة فهذا البحث) وهو كون البطء للتخلل (مبنى على بحث الجزء وفرع من فروع دوره معه صحة وبطلانها منها) أي من تلك الدلائل الستة (انا اذا غرنا خشبة في الارض فاذا كانت الشمس في أفقها الشرقي وقع الظل في الجانب الغربي) طويلاً (ولا يزال يتناقص)

(قوله بنسبة غير قليلة) أي بنسبة لا يمكن توصيفه بالقلة لانه فرع احاطة الوهم بتلك النسبة

(قوله لانا نحس بحركته ولا نحس بشيء من سكناته) وقد يجاب بان السكون عندنا عدمي فلا نحس به والحركة وجودية فلذا نحس بها وفيه نظر اذ قد سبق أن السكون محسوس بالتبع وبالجملة قد يدرك بالحس عمي زيد واقطعيته وليس أبعد منه أن يدرك حينئذ كون الفرس التي يعدو أشد عدواً في الزمان المتطاوّل في مكان واحد

(قوله مبنى على بحث الجزء) فن أثبت الجزء قال بصحته ومن فاه قال ببطلانه

الظل بحسب ازدياد ارتفاع الشمس (الى أن تبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكلما ارتفع) أى اذا ارتفع (الشمس) مقداراً (ان وقف الظل) ولم ينقص أصلاً (جاز) ذلك (في الثاني والثالث فيجوز) حينئذ (أن يتم الشمس الدورة والظل بحاله) وهو باطل (وان تحرك) الظل (جزأ) كلما تحركت الشمس جزأ يمكن أن يكون هذان الجزآن متساويين في المقدار ولا أن يكون جزء الظل أكبر بل وجب أن يكون أصغر وحينئذ (كان بازاء كل حركة للشمس) نحو الارتفاع (حركة للظل) نحو الانخفاض (أقل) من الحركة الارتفاعية في المقدار فتكون حركة الظل أبطأ بلا تخلل سكون (فتبت ان السرعة والبطء بلا تخلل سكنات ويمكن) المضايقة في قولهم لو جاز ان تحرك الشمس جزأ والظل بحاله لجاز في الكل واذا كان كذلك جاز ان يتم الدورة والظل بحاله فان ذلك (أى اتمام الدورة مع بقاء الظل على حاله (جائز عندنا) لان جميع الموجودات مستندة اليه تعالى ابتداء بلا وجوب ولا ايجاب (والعادة هي القاضية بعدمها) أى عدم هذه الحالة أعني بقاء الظل على حاله مع اتمام الدورة (من غير استحالة) فيها (عندنا وهي) أى حركة الشمس والظل (تستند الى الفاعل المختار) فيجوز ان يوجد حركة الشمس الى تمام الدورة ولا يوجد معها حركة الظل أصلاً الا ان

(قوله اذا ارتفع الخ) اشارة الى أن كلاً غير واقع في موقعه لانه لا يترتب الجزاء عليه والجواب بخلاف كلمة اذا

(قوله لان جميع الموجودات الخ) فيه أخذ ما لا يعنى وهو بلا وجوب ولا ايجاب وترك ما يعنى وهو قيد ابتداء من غير توقف على شئ فان جواز الانفكاك بين الحركتين مبنى عليه (قوله والعادة هي القاضية الخ) بيان للشأ توهم الاستحالة بانه ناشئ من جريان العادة بدون حركتين مع الاخرى وباقي كلام المتن والشرح اعاده لما سبق لاحاجة اليه في اتمام الجواب الا انه تركه لتألف النفس به ويزول عنه الاستبعاد الوهمي الثاني من جريان العادة

(قوله أى اذا ارتفع) فسر سور الكلية أعنى كلما بداءت الاهمال وهي اذا لثلا يستدرك قوله جاز ذلك في الثاني والثالث اذ لو أبقي على ظاهره لدخل الوقوف في الثاني والثالث في الفرض المذكور (قوله وان تحرك الظل الخ) نسبة الحركة والسكون الى الظل مجاز لانهما من خواص الاجسام والظل عرض لانه من مراتب الضوء كما سبق

(قوله ويمكن المضايقة الخ) أى المضايقة في بطلان التالى لافى الملازمة كما توهمه العبارة فالمراد المضايقة في الدليل الشرطي بتمامه

عادته تعالى جرت بخلاف ذلك فما حكمهم باستحالته ليس بحال بل هو معدوم بقضاء العادة (ومنه) أي ومما ذكرنا في دفع الاستدلال المذكور (يعلم جواب قولهم علة الحركة مستمرة من أول المسافة الى آخرها فكذا الحركة) يعني أنهم استدلوا على بطلان تخلل السكنات في الحركة بان علة حركة الحجر مثلاً قسرية كانت أو طبيعية مستمرة الوجود من أول المسافة الى آخرها والهواء قابل للانخراق بلاف تفاوت فوجب ان تستمر تلك الحركة من غير ان يتخللها توقف وسكون في بعض الاحياز مع كونها ابطاً من الحركة الفلكية بلا شبهة فثبت البطء بلا تخلل السكنات والجواب ان تلك الحركة عندنا مستندة الى الفاعل المختار لا الى القاسر أو الطبيعة فجاز ان يحرك الحجر في حين ويسكنه في آخر مع تساويهما في قبول الحركة والسكون (تنبيه \* الاختلاف بالسرعة والبطء ليس اختلافاً بالنوع فان الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة ( الى أخرى ) مع ان ماهيتهما واحدة لا اختلاف فيها ( ولانهما ) أي السرعة والبطء ( قابلان للاشتداد والتنقص ) فان المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة في مراتب السرعة والبطء فلا يكونان فصلين للحركات لان الفصول لا تقبل الاشتداد والتنقص \* المقصد الثاني عشر ) قال الحكماء علة البطء اما في ( الحركات ) الطبيعية فممانعة المخروق ( الذي في المسافة ) فكلاً كان قوامه اغلظ كان أشد ممانعة للطبيعة وأقوى في اقتضاء بطء الحركة ( كالماء مع الهواء ) فنزول الحجر الى الارض في الماء ابطاً من نزوله اليها في الهواء ( واما في ) الحركات ( القسرية والارادية فممانعة الطبيعة ) اما وحدها ( و ) ذلك أنه ( كلما كان الجسم أكبر ) مقداراً ( و ) كان ( الطبيعة ) السارية فيه ( أكبر ) وأعظم ( كان ) ذلك الجسم بطيئته ( أشد ممانعة ) للقاسر والحرك بالارادة وأقوى في اقتضاء البطء ( وان اتحد المخروق )

( حسن جابى )

( قوله لان الفصول لا تقبل الاشتداد والتنقص ) بناء على المشهور من أن الذاتي لا يكون مشككاً وان لم يقم عليه البرهان كما مر منا الاشارة اليه في بحث الوجود ( قوله فممانعة الطبيعة ) وقد يكون السبب في البطء نفس الارادة كافي رمى الحجر وبمحرك اليد يرفق ولهذا قد يحرك بالحرك بالارادة جميعاً في الهواء نارة بطريق السرعة ونارة بطريق البطء فان علة البطء ههنا لانعلم مما ذكره المصنف والشارح فعليه ما ذكرناه وهو الارادة

والقاسر والمحرك الارادي ومن ثمة كان حركة الحجر الكبير أبطأ من حركة الصغير في مسافة واحدة من قاسر واحد (أو) ممانعة الطبيعة (مع ممانعة الخروق) كالسهم المرمى بقوة واحدة تارة في الماء وتارة في الهواء وكالشخص السائر فيهما بارادته (وربما عاوق أحدهما أكثر والآخر أقل فتعادلا) يعني أن معاوقة طبيعة الجسم الاكبر أكثر من معاوقة طبيعة الاصغر فاذا فرض أن معاوقة نخروق الاصغر أكثر من معاوقة نخروق الاكبر على تلك النسبة انجبر التفاوت الذي بحسب الطبيعة وتعادل الجسمان في المعاوقة المركبة وتساويان في الحركة مثل أن يحرك قاسر واحد الجسم الكبير في الهواء والصغير في الماء الذي تزيد معاوقته على معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التي في طبيعة الاكبر (المقصد الثالث عشر) ذهب بعض الحكماء (كارسطو واتباعه) والجبائي من المعتزلة الى أن بين حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة

(قوله كالسهم المرمى الخ) مثال ممانعة الخروق فقط وليس مثالا لممانعة الطبيعة والخروق معاً كما وهم واعترض بان ليس فيه ممانعة الطبيعة لاتحاد المتحرك والمحرك في المثالين فان مثل الممانعتين يحصل من جمع المثالين (قوله بين كل حركتين مستقيمتين) أي الاثنتين سواء كانتا على الخط المستقيم أو المنحني والنخصيص بالاثنتين بناء على ان اتفاق الجبائي انما هو فيها كما يدل عليه دليله وأما عند الحكماء فالحكم عام كما سبق اليه الدليل في الشفاء وهل يتصل الحركتان اللتان تعرض لكل واحد منهما شيء عنه واليه الحركة فيكون لاحدهما غاية والاخرى مبدأ كنقطة هي طرف مسافة وكيفية هي نهاية حركة ومقدار وغير ذلك فان قوما جوزوا هذا لا يقال قوما لم يجوزوا

(قوله كالسهم المرمى بقوة واحدة تارة في الماء وتارة في الهواء وكالشخص السائر فيهما بارادته) في هذين المثالين نظر لان المتبادر من عبارته اتحاد السهم المرمى فيهما فعلة البطء فيهما حينئذ ليست الطبيعة مع ممانعة الخروق بل ممانعته وحده والمثال الصحيح سهم أكبر رمي في الماء وأصغر رمي في الهواء فان الاول أبطأ من الثاني وعلته بطء الطبيعة مع ممانعة الخروق فان قلت مراد الشارح ان في حركة السهم المرمى تارة في الماء لاعلى صوب المركز أبطأ بالقياس الى المرمى في الخلاء على صوبه وكذا القياس في المرمى في الهواء وعلة هذا البطء ممانعة الخروق والطبيعة وأما في المرمى في الخلاء على صوب المركز فليس فيه ممانعة الخروق ولا الطبيعة وليس مراده أن علة أبعثية المرمى في الماء بالقياس الى المرمى في الهواء ممانعة الامرين حتى يرد ما ذكرتم قلت بعد تسليم احتمال العبارة لهذا التوجيه لكلام الحكماء ففرض الرمي في الخلاء باطل وأيضاً يلغو فرض رميها بقوة واحدة

(قوله الى ان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا) قد اشير في أوائل المقصد الثالث من هذا الفصل الى ان هذا الحكم عندهم لا يختص بالحركات الايلية كما يشعر وصف الحركة ههنا بالمستقيمة بل يعبر بها وبهذا أبطل المصنف وقوع الحركة في مقولة أن ينفع كاسر هناك

سكوناً) فالجبر اذا صعد قسراً ثم رجع فلا بد أن يسكن فيما بينهما (و) محصول ما ذكره  
(أن كل حركة مستقيمة تنتهي) البتة (الى سكون) وذلك (لأنها لا تذهب) على الاستقامة  
(الى غير النهاية) فان الابعاد متناهية فاما أن تقطع وهو ظاهر أو ترجع على سمتها أو  
تتعطف على سمت آخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بين هاتين المستقيمتين فتسكون  
الاولى منقطعة (ومنعه غيرهم) كأفلاطون من الحكماء وأكثر المتكلمين من المعتزلة  
(وأما المثبتون فلكل من الفريقين في إثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهي آني)  
اذ لو كان زمانياً ففي النصف الاول من ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك النصف هو  
زمان الوصول لا كله وهو خلاف المفروض وان لم يحصل كان حاصله في النصف الثاني  
ويعود الحذور والظاهر أن يقال الحد الذي هو منتهي المسافة الممتدة لا يكون منقسماً في  
ذلك الامتداد والا لم يكن بتمامه حداً فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانياً لكان ذلك الحد  
منقسماً لتعلق الوصول به شيئاً فشيئاً ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب أن تكون هذه  
العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجودة يجب وجودها حال وجود المعلول وهذا  
هو المراد بقوله (فكذلك الميل الموجب له) أي هو أيضاً موجود في ذلك الآن مع حدونه  
في آن ابتداء الحركة واستمراره الى انتهائها (والرجوع) عن المنتهي أيضاً (آني) كالوصول

[ قوله ومحصول ما ذكره الخ ] لا يخفى أن هذه الكلية بمحصل من ثبوت هذه المسئلة مع ضم مسئلة  
تنامي الابعاد من التأويل بأن يقال ان المقصود بما ذكره ثبوت هذه الكلية بضم تنامي الابعاد ليتوصل  
بتلك الكلية الى أن الابعاد والحركة الحافظة للزمان ليست آنية  
[ قوله والظاهر أن يقال الخ ] لان السابق يرد عليه أن الوصول اذا فرض زمانياً يكون حاصله في  
مجموع النصفين لافي كل واحد منهما فالترديد لامعني له فلا بد من التعرض بعد انقسام الحد الذي اليه  
الوصول حتى لا يكون الوصول في مجموع النصفين وبعد التعرض لذلك لا حاجة الى التردد المذكور

[ قوله وأكثر المتكلمين من المعتزلة ] سياق كلامه يدل على ان أهل السنة أيضاً من المانعين وكان  
منهم لعدم تمام دليل الاثبات عندهم لان لهم دليلاً على النفي بخلاف المعتزلة فان لهم دليلاً على ذلك  
كأسياني ولهذا قيد ههنا أكثر المتكلمين بكونه من المعتزلة  
[ قوله والظاهر أن يقال الخ ] وأما ما ذكره أولاً فيرد عليه انك ان أردت الوصول التام اخترنا الثاني  
ومنعنا أن الوصول في الزمان الثاني بل في مجموعه وان أردت الوصول الناقص أو أعم اخترنا الاول ومنعنا  
ان ذلك البعض هو زمان الوصول التام الذي كلامنا فيه

( فكذا ذلك الميل الموجب له آني ) أي حادث في آن ( وأن الوصول غير آن الرجوع لا متنازع اجتماعهما فلو لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآتات ) وتركب الزمان منها ( وأنه باطل ) اذ يلزم حينئذ تركب الحركة من أجزاء لا تتجزى فيلزم تركب المسافة أيضاً منها ( فذلك الزمان لا حركة فيه ) لا الى المنتهى ولا عنه ( فهو سكون ) أي زمان سكون ( والجواب أن الوصول في آن هو طرف حركة ) متوجهة نحو المنتهى ( والرجوع في آن هو طرف حركة )

[ قوله والرجوع النخ ] لانه عبارة عن رفع الوصول ورفع الاين وفيه ما فيه  
[ قوله فيلزم تركب المسافة ] وتفصيله في حواشي الشارح على شرح حكمة العين  
[ قوله فهو سكون ] وعلة السكون اكونه عدمياً يكفي انتفاء علة الحركة اذ علة امتناع تتالي الآتين وما قيل ان علته الميل القسري فانه كما أفاد قوة التحريك الى حد معين أفاد قوة التسكرين وفيه بحث لان الميل الذي هو المدافعة أو مبدأ كيف يكون علة للسكون

[ قوم نزم تتالي الآتات ] أجاب عنه الكاتبي بما حاصله ان لزوم تتالي الآتات في الخارج ممنوع وانما يلزم فيه ان لو كان الآن موجوداً في الخارج وهو ممنوع ولزومه في الذهن مسلم لكن استحالة ممنوعة انما المستحيل تتالي الآتات في الخارج وردده الشارح بانه اذا تتالي آتات في الذهن فلنفرض ان جسماً قد قد تحرك فيهما على مسافة فيلزم انقسام الحركة الى جزئين لا ينقسمان أصلاً وكذا انقسام المسافة اليهما فاما أن يكون الجزآن في المسافة بالفعل فيلزم الجزء بالفعل واما بالقوة فيلزم الجزء بالقوة فكما ان تركب الامر الممتد من الاجزاء الممتعة الانقسام في الخارج ممنوع فكذا تركبه منها في الذهن لا يقال اذا لم يكن الآن موجوداً في الخارج لا يكون مجموع الآتين موجوداً فيه فلا يصح وقوع الحركة فيه فلا يتم ما ذكرتم لانا نقول اذا فرض تتالي الآتين يكون ذلك المجموع زماناً والزمان سواء كان موجوداً أو موهوراً يجوز وقوع الحركة فيه قطعاً

( قوله فيلزم تركب المسافة أيضاً منها ) وأما اذا تحقق الآن ولم يتال فلا يلزم هذا المحذور لان الآن طرف للزمان وهو غرض قائم به غير حال فيه حلول السريان والمنطبق على المسافة هو المحل فلا يلزم من انطباقه عليها محذور وهذا كما ان ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء وكون الخط متألفاً عن النقطة يستلزمه ( قوله فهو سكون ) قالوا وهذا السكون ليس من مقتضيات الطبيعة فانها تقتضي الحركة الى الحالة الملائمة لها وهذا السكون لا يلائمها لانه في الحيز القريب بل الميل القسري كما أفاد قوة التحريك الى الحد المعين كذلك أفاد قوة التسكرين في ذلك الحد ثم الطبيعة بشرط السكون في ذلك الحد تحدث بعد ذلك ميلاً ومدافعة الى جهة ليسفل فيحدث الحركة اليه قال المولى العلامة شمس الملة والدين محمد بن مبارك شاه البخاري الاشبه ان هذا السكون قسري والقاصر امتناع تتالي الآتات اذ الضرورات الطبيعية مثل ضرورة الخلاء وغيرها كثيراً ما تقتضي أموراً استبعدها العقل

منصرفه عنه ( فلم لا يجوز أن يكون ) آن واحد ( جداً مشتركاً بينهما ) أى بين الحركتين بل بين زمانيهما فإن الطرف الواحد يجوز أن يكون مشتركاً بين شيئين كالنقطة الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف الجزء ( ولذلك قال ) ( وأما الآن بمعنى جزء زمان لا ينقسم ) ذلك الجزء ( فأنتم لا تقولون به ) حتى يمتنع اشتراكه بين زمانى الحركتين ( قولكم أن الرجوع غير آن الوصول قلنا نعم ) بينهما تفاير ( لكن ) لا بالذات بل ( باعتبار كونه منتهى لزمان الحركة الموصلة ومبدأ لزمان حركة الرجوع ) واعلم أن الحجة المشهورة للمبشرين من الحكماء هي أن المتحرك الى المنتهى إنما يصل اليه في آن وإذا تحرك عنه بعد كونه أصلاً اليه فلا محالة يصير مفارقاً ومبايناً له في آن أيضاً ولا يمكن اتحاد الآتين والا كان وصولاً الى المنتهى ومبايناً له مما فوجب تفايرهما بالذات واستحال تتاليهما بلا تداخل زمان بينهما لاستلزامه القول بالجزء وذلك الزمان زمان سكون اذ لا حركة هناك لا الى ذلك الحد ولا عنه وأبطلها ابن سينا بأن المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك آبان آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وأن يصدق فيه على المتحرك أنه مفارق مباين لذلك الحد الذى هو المنتهى فإن عنوا بأن المباينة طرف زمان المباينة نختار أن ذلك الآن هو بعينه آن الوصول بأن يكون حدّاً مشتركاً بين زمان الحركتين فإن طرف الحركة يجوز أن يكون شيئاً ليس فيه حركة أصلاً وإن عنوا به آنا يصدق فيه على المتحرك أنه راجع مباين نختار أنه مغاير لأن الوصول وإن بين الآتين زماناً لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فإن كل آن يفرض في زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع

[ قوله وأبطلها الخ ] ونقض بأن هذه الحجة بعينها جارية في الحدود المفروضة في المسافة التي تقطعها

حركة واحدة حركة الرجوع أو سببها

( قوله يكون بينه وبين الخ ) بناء على أن الحركة ليس له أول حدوث اذ لا يوجد الا في زمان والا بعد زمان اذ هي مقتضية لآين لم يكن الجسم قبله فيه ولا يكون بعده فيه فيقتضى تقدماً وتأخراً زمانياً

( قوله وأبطلها ابن سينا الخ ) قيل ويرد عليه أيضاً أنه يلزم على هذا تداخل السكنات في كل حركة

مستميتة سيما اذا كانت على أجسام منضودة بل يلزم تداخل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التي في المسافة والزوال عنها مع أنه لا سكون في الفلكيات



ثم انه أقام الحجة على وجوب تحلل السكون بان اعتبر الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة وحكم بان اجتماعهما في آن واحد محال اذ يستحيل أن يجتمع في جسم الايصال الى حد والتنحية عنه فوجب أن يكون كل منهما في آن مغاير لأن الآخر بينهما زمان سكون كما مر والمصنف قرر الحجة التي أوردها ابن سينا وأجاب عنها بما هو جواب عن الحجة المشهورة فالصواب أن يجاب بمنع استحالة اجتماع الميلىن أو بتجوز تنال الآنين أو بمنع بقاء الميل الموصل فانه علة معدة لا وصول كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها أو بمنع حدوث الميل في آن بل هو زمانى كالحركة (وقال الجبائى لاشك ان الاعتماد المختل في الحجر يقلب) الاعتماد (اللازم) اذ الحادث أقوى من الباقي (فيصمد) الاعتماد المختل في الحجر ويضمف

(قوله فوجب أن يكون كل منهما في آن) فيه بحث لان الموجب لحركة المفارقة لا يمكن أن يكون آنياً والاولى وقوع الحركة في الآن وان أراد بإيجابها لها انها تحصل بعده فلا تخلف فلا سلم أن اجتماعه مع الميل الموصل يستلزم احتمالات للايصال والتنحية في زمان هو طرفه فهذا الدليل غير تام كالحجة المشهورة وأخذ الميل في الاستدلال فيما يفيد لدفع الشبهة مالم يثبت آنية الميل وامتناع اجتماع الميلىن في آن واحد والتحقق أن العلة الموصولة الى الحد وليس ميل موجودة حال الايصال فان كان يوجد موصلاً زماناً فقد صح السكون وان كان لا يوجد الا آناً فاذا تحرك فلا بد للحركة الثانية من علة موجودة وهو الميل اذ لا يمكن انقضاء الميل الاول وهو ظاهر فذلك الميل الثانى يوجد في آن أدله أول حدوث وهوولى ذلك الاول موجودة اذ ليس وجوداً متعلقاً بالزمان كالحركة حتى لا يكون له أول حدوث والآن الذي فيه آخر وجود الميل الاول ليس عين الاول الذي فيه أول وجود الميل الثانى لان الثنى لا يكون في طبيعة ما يوجب الحصول وما يوجب اللاحصول معا فيكون طباعه تقتضي أن تكون فيه اقتضاء فيه بالفعل وأن لا يكون اقتضاء بالفعل فاذن آخر الميل الاول غير أول الميل الثانى فهما سكون هذا خلاصة ما في الشفاء تعدية من النظرية ولا يخفى انه لا حاجة في هذا البيان الى اثبات آنية الوصول وهو الميل بمعنى انه لا توجد الا في آن وان اجتماع الميلىن محال وان المعنى المراد أعنى العلة الموجودة لا يمكن أن تكون معداً وانه لا يمكن أن يكون زمانياً بمعنى أن يكون وجوده متعلقاً بالزمان وان كان زمانياً بمعنى أن يوجد في الآن فاندفع جميع الاجوبة فخذ ما أعطينا وكن من الشاكرين

(قوله ثم انه قام الحجة الخ) وقد يجاب عنها بان الميل الذى هو علة الحركة كما انه علة الوصول الى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد بشرطين فليس هناك ميلان متغايران وأنت خبير بان هذا الجواب لا يجدى كثير نفع لتوجه الاستدلال حيثلذ بالنظر الى آنى حدوث الشرطين نعم يرد منع آنية حدوث الشرط كما يرد منع آنية حدوث الميل فتأمل

(قوله فالصواب أن يجاب بمنع استحالة اجتماع الميلىن) بل هو واقع كما في الحجر المرمى الى فوق فان فيه ميلاً طبيعياً الى تحت وميلاً قسرياً الى فوق وأيضاً الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يتمنى في حركة السمك والسكيف فان الحركة التي فيهما غنى عن ذلك الميل كذا ذكره الاهرى في شرحه

بمساكات الهواء المخروق (متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم المحتلب فينزل) الحجر (ولا شك ان غلبته) على المحتلب (انما تكون بعد التعادل بينهما اذ لا يغلب) المغلوب (من المغلوية الى الغالبية دفعة) من غير تخلل تعادل (وعند التعادل يجب السكون واللازم الترجيح بلا مرجح) اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم أو بالاعتماد المحتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب عنه ان الجبائي ليس قائل بتوليد الاعتماد للحركة ولا للسكون فهذا لا يوافق مذهبه كما صر في مباحث الاعتماد مع أنه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات (واما المنكرون) لتخلل السكون بين المستقيمتين فلكل من الفريقين أيضا في انكاره طريق (فقال الحكماء) ان صح وجوب السكون بينهما (فاذا) فرض أنه (صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا) في الجو بحيث يماس سطحها سطحه فلا شك أنه تنزل الخردلة راجعة وحينئذ (وجب وقوف الخردلة) لتوسط السكون بين حركتيهما الصاعدة والهابطة (وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل) بين الاجسام (واللازم ضروري البطلان) اذ كل عاقل يعلم أن الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة (وقد يجاب

(قوله وعند التعادل يجب السكون) وهو كون ثان في مكان أول لان اعتماد المحتلب حال غلبته أحدث له كونا في مكان حصل فيه تعادل الاعتمادين فحصل في ذلك المكان كون ثان لعدم الترجيح بلا مرجح فما قيل لو سلم التعادل فهو حاصل في آن الوصول فلا يكون زمان سكون بين الحركتين ليس بشئ (قوله فلا شك انه ينزل الحجر الخ) يمكن أن يقل ان الخردلة بعد الملاقاة ترجع بحركة عرضية فانها ملاصقة للجبل ينزل بالحجر بتعاقبه الميل والسكون انما يجب بين حركتين ذاتيين كما برشد اليه الدليل

(قوله لامتناع التداخل) فيه انه يجوز تعدد الخردلة في الجبل من غير التداخل بتكاثر الجبل بخلفه فلا يلزم سكون الجبل بسبب حركة الجزء الذي تلاقيه الجزئية الى الصعود ففيه ان تكاثف الجسم ونخاخله لا يقتضي لحركة أجزائه

(قوله والجواب عنه ان الجبائي الخ) وقد يجاب عنه أيضا بأنه لو سلم لزوم التعادل فليكن في آن الوصول لافي زمان بين آنى الوصول والرجوع اليه فيكون الجسم فيه ساكناً على ماهو المدعي (قوله لامتناع التداخل) فان قلت لو سلم عدم جواز تكاثف أجزاء الجبل فلم لا يجوز النفوذ مع ازدياد حجمه وانما الممتنع هو النفوذ بلا ازدياد حجمه قلت ذلك الجزء من الجبل الذي يدفع بالخردلة في حيز سواء فرض التكاثف وازدياد حجم الجبل يتحرك حركة الرجوع بعد حركة الاسقامة في ضمن حركة الكل فبين حركتيه زمان سكون على الفرض وهو بعينه زمان وقوف الخردلة فيلزم سكون الجبل

بأن الخردلة لا تصادم الجبل) ولا تناسه في الصورة المفروضة ( بل ترجع برميحه) فاذا وصل اليها رميحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل ( فذلك ) الذي ذكرتموه من تلاقيهما (فرض محال ويجوز استلزامه للمحال ) الذي هو وقوف الجبل (وقالت المعتزلة لا سكون) بين الحركتين ( اذ لا يوجب الاعتماد اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة) لا السكون (ولا) يوجب الاعتماد (المجتلب فانه يقتضي ) الحركة (الصاعدة) لا السكون (ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد وقد يجيب الجبائي على أصله ) فيقول ( لا نسلم أنه لا مولد غيره بل) المولد ( هو الحركة) السابقة ( فالحركة الصاعدة توجب ) حركة هابطة بشرط غلبة الاعتماد لللازم وتوجب ( السكون بشرط تعادل الاعتمادين وقد مر ) ذلك ( في ) مباحث ( الاعتماد )

### ❦ المرصد الخامس في الاضافة ❦

جعل المرصد الرابع في المقولات النسبية واستوفى فيه بيان أحوال الابن على مذهبي المتكلمين والحكماء وافرد منها الاضافة في مرصد على حدة واكتفي في سائر النسب بما

( قوله بل ترجع برميحه الخ ) وما قيل انه مكابرة لانه اذا رمى سهم الى الجبل الساقط فانه يلاقيه بلا شبهة فقول بمجرد التخمين لادليل على وقوعه

( قوله المرصد الرابع الخ ) تعريض للمصنف بسوء الترتيب فان اللائق ادراج الاضافة في المرصد الرابع أو جعله منعقداً لمباحث الابن والامر بين لانه لا يجوز ان يكون افرادها لكثرة مباحثها ولذا لم يتعرض لسوء الترتيب جري بالقياس الى نسبة أخرى والمراد بالغير الغير الخصوص كما مر في تعريفهما

في هذا الزمان قطعاً فان قلت لاجزاء بالفعل قلت ذات الجزء محقق وانما المفروض الجزئية وأيضاً قلنا ان نفرض الجبل من مركب له أجزاء بالفعل على ان عدم رجوع الخردلة بمصادمة جبل من حديد ونفوذها فيه يقرب من وقوف الجبل في الاستحالة

( قوله بل ترجع برميحه ) فان قلت قد يشاهد ان الملاقاة كانت حالة الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل في حركة اليد الى فوق فانه يعلم قطعاً ان الرجوع لم يكن الا بعد الملاقاة قلنا لو سلم فوقوف الجبل مستبعداً لاستحيل

( قوله جعل المرصد الرابع الخ ) فيه إيماء الى ان ترتيب المصنف ليس بمستحسن فان الاصوب كما نقل عنه رحمه الله أن يجعل المرصد الرابع فصلين الاول في مباحث الابن لاتفاق الفريقين على تحققة والثاني في الاضافة

مضى في صدر الموقف الثالث اذ ليس فيها مزيد بحث (وهو مقاصد) خمسة <sup>في</sup> الاول  
الابوة هي المعقولة بالقياس الى الغير ولا حقيقة لها الا ذلك (أي ليس حقيقتها سوى أنها  
نسبة معقولة بالقياس الى نسبة أخرى معقولة بالقياس الى الاولى وحاصلها النسبة المتكررة  
كما مر) وهي الاضافة التي تند من المقولات وتسمى مضافا حقيقيا ويقال لذات الاب المعروضة  
لهذا العارض اضافة (أيضا) (وكذا) يقال الاضافة (للمعروض مع العارض وهذان يسميان  
مضافا مشهوريا) فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وحده والمعروض  
وحده والمجموع المركب منهما <sup>تنبيه</sup> قولهم المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به أنه  
يلزم من تعقله تعقل الغير فان للوازم البينة كذلك (أي هي بحيث يلزم تعقل ملزوماتها فدخل جميع  
الماهيات البينة للوازم في تعريف المضاف (بل) يراد به (ان يكون من حقيقة تعقل الغير فلا يتم تعقله

(قوله العارض وحده) أي من غير اعتبار المعروض شطراً وكذا الثاني والقرينة مقابلتها للمجموع  
المركب منهما

[قوله أي هي بحيث الخ] فعبارة المتن اما على حذف المضاف أي ملزوما للوازم البينة مثل الغير في لزوم  
تعلقها لتعلق المازومات

(قوله من حقيقته تعقل الغير) فيه انه ان أراد انه بعض حقيقته ففعل الغير على ان من تبعية يلزم  
توقف تعقل كل واحد من المضافين على تعقل الآخر وتقدمه عليه وان أراد انه ناشئ من تعقل

[قوله ولا حقيقة لها الخ] أي ليس الابوة من حيث انها مضاف حقيقي حقيقة الا ما ذكر والا  
فانفس الابوة حقيقة مخصوصة غير ما ذكرنا

[قوله وقد يقال لذات الاب المفروضة الخ] قال الشارح في حواشي حكمة العين الظاهر ان اطلاقه  
على المعروض من حيث انه معروض لا من حيث ذاته مع قطع النظر عن المعروض والفرق بينه وبين  
المشهور في الآخر ان العارض هنا مأخوذ بطريق العروض ولا الجزئية وهناك بالعكس فان قلت الاب  
هو الذات المنصفة بالابوة لا الذات والابوة معا والالم يصدق عليه الحيوان قلت المضاف المشهور هو  
مفهوم الاب لا ما يصدق عليه وتام تحقيقه في تلك الحواشي

(قوله وهذان يسميان مضافا مشهوريا) قال في شرح المقاصد ما وقع في المواقف من أن نفس المعروض أيضاً  
يسمى مضافا مشهوريا بخلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شيء له الاضافة على ما هو قانون اللغة  
(قوله أي هي بحيث يلزم الخ) مقتضى السياق أن يقال فان الملزومات البينة للوازم كذلك فأشار  
الشارح الى التوجيه بما ذكره الابهري من أن لفظة ذلك اشارة الى تعقل الغير لا الى المجموع ولك أن  
تحمل عبارة المصنف على حذف المضاف أي ملزومات اللوازم

الابتعقل الغير ) أي هو في حد نفسه بحيث لا يتم تعقل ماهيته الا بتعقل أمر خارج عنها  
واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج سائر النسب (و) يبقى (هذا) القول (بتناول المضاف الحقيقي  
والقسم الثاني من المشهورى أعنى المركب ) واما القسم الاول منه أعنى المعروف وحده  
فليس لنا غرض يتعلق به في مباحث الاضافة ( فلو أردنا تخصيصه بالحقيقي قلنا مالا مفهوماً  
له الا معقولاً بالقياس الى الغير ) على الوجه الذي تحققتة فان المركب مشتمل على شئ آخر  
كالإنسان مثلاً ( المقصد الثاني ) للمضاف خواص ) أى خاصتان ( الاولى التكافؤ في  
الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكلاً وجد أحدهما في الذهن أو في الخارج وجد  
الآخر فيه وكلاً عدم ) أحدهما في أحدهما ( عدم ) الآخر فيه ( فان قيل فما قولك في المتقدم  
والتأخر ) بحسب الزمان فانهما متضايقان مع أن المتقدم الزمانى لا وجود له بالاعتبار الذي  
به كان متقدماً مع التأخر الزمانى وكذا التأخر لا وجود له مع وجود المتقدم ( قلنا لا وجود  
للحقيقي منهما الا فى الذهن ) فان التقدم والتأخر أمران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس

حقيقة الغير يرد عليه ان لوازم الماهية لذلك وكذا في قوله لا يتم تعقله الا بتعقل حمل الباء على السببية  
يلزم التقدم وان حمل على الملابس والملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة فالعبارة غير وافية ببيان المراد  
والجواب ان المراد من تمة تعقل الغير معه لكون ذلك بازائه وان الباقي قوله الا بتعقل الغير بمعنى مع  
وتفصيله ما فى المباحث المشرقية موافقاً للشفا ان معنى كون الماهية مقولة بالقياس الى غيرها هو ان  
يكون الماهية يحوج تعلقها الى تعقل شئ خارج عنها وكيف كان فان الملزومات اذا تصورات تصور معها  
ان ماهية الملزومات غير مقولة بالقياس الى ماهيات اللوازم لوجوب كون الماهية التى هي الموضوعات أو  
الملزومات مستقلة بنفسها ومقدمة بذواتها على اللوازم وامتناع كون المضافين كذلك بل ان يكون المعقول  
ال محتاج الى تعقل غيره لا يتقرر فى الذهن ولا فى الخارج الا لاجل وجود ذلك الغير بازائه  
[ قوله أي هو في حد نفسه الخ ] بخلاف القسم الاول من المضاف المشهورى فانه ليس في حد نفسه  
كذلك بل باعتبار عارضه

[ قوله واذا قيد ذلك الغير الخ ] وانما لم يقيد المصنف بذلك لان مقصوده بيان معنى كونه معقولاً  
بالقياس الى الغير

[ قوله على الوجه الذي تحققتة ] وهو ان يكون تعقل الغير معه من غير توقف عليه

[ قوله واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة ] وانما لم يقيد المصنف ههنا اعتماداً على ما مر في المرصد الاول  
من هذا الموقف

( قوله فليس لنا غرض يتعلق به ) لعدم لزوم كونه من الاعراض لا كلاً ولا بعضاً فلا خير في عدم  
صدق التعريف عليه بناء على ان ليس من حقيقته تعقل الغير وان كان من حقيقة عارضه ذلك

ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما أيضاً اعتباراً  
فلا وجود للمضافين ههنا في الخارج بل في الذهن ( وهما معافيه ) فالتكافؤ بين الحقيقيين  
وكذا بين المشهورين المتبرين باق بحاله ( واما معروضاهما ) اذا أخذنا واحدهما ( فقد  
ينفكان كالملك والمملوك والاب والابن ) والمتقدم والمتأخر وليس كلامنا في ذات المعروض  
وحده كما نهنالك عليه \* الخاصة ( الثانية وجوب التكافؤ في النسبة ويعبر عنه ) أي عن  
التكافؤ في النسبة ( بالانعكاس ) ويقال الخاصة الثانية وجوب الانعكاس ( وهو أن يحكم  
بإضافة كل ) من المضافين ( الى صاحبه من حيث كان هو مضافاً اليه ) يعني أنه اذا أخذ ذات  
كل واحد من المضافين من حيث أنه مضاف لصاحبه ونسب أحدهما الى الآخر وجب  
أن تنعكس هذه النسبة فينتسب الآخر اليه أيضاً ( فكما أن الاب أبو الابن فالابن ابن  
الاب وانما اعتبرنا الحيثية ) وقلنا من حيث كان مضافاً اليه ( لانه ) اذا لم يراع هذه الحيثية  
( لم يجب الانعكاس فانك اذا قلت هذا أب لانسان لم يلزم أن هذا انسان لأب ) والحاصل  
أن هذه الخاصة انما هي للمضاف المشهورى أعني المعروض المأخوذ من حيث أنه معروض  
لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والماشوق والمعشوق حتى اذا نسب أحد المشهورين  
الى صاحبه وجب انعكاس هذه النسبة وأما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور  
الانعكاس اذ لا معنى لقولك الابوة أبوة البنوة وفي قيد الحيثية اشارة الى ذلك لمن كان له

( قوله من حيث كان الخ ) أي من حيث كان كل واحد منهما مضافاً الى صاحبه فلا وجه لابرار الضمير  
[ قوله اشارة الى ذلك ] لان قيد الحيثية يشعر بان فيه حيثية أخرى سوى كونه مضافاً الى صاحبه  
وذلك المضاف المشهورى ذات الموصوف بخلاف الحقيقي فانه لا ماهية له سوى الاضافة لانه النسبة المتكررة

( قوله وليس كلامنا في ذات المعروض وحده كما نهنالك عليه ) هذا يشعر بان مراده بالمعروض  
المضاف المشهورى بلعني الآخر وهو مقتضى السوق أيضاً لكن قد عرفت انه ذات المعروض من حيث  
انه معروض فعدم الانعكاس في التعقل ههنا أيضاً ظاهر بل في الخارج أيضاً اذا كان ماله وجود فيه اللهم  
الا ان يراد بالمعروض ههنا ذاته من حيث هي والتلبيه على ما ذكره فيما سبق باعتبار ان العرض اذا لم يتعلق  
بالمعروض من حيث هو معروض فعدم تعلقه به من حيث ذاته بالطريق الاولى فتأمل

( قوله وفي قيد الحيثية اشارة الى ذلك ) أي الى الحاصل المذكور ووجه الاشارة ان في قيد الحيثية  
اشارة الى أن في كل من المضافين اللذين حكم بوجود انعكاس النسبة بينهما جهة حيثية الاضافة والا لفا  
هذا القيد وهذا انما يظهر في المضاف المشهورى فان فيه ذات المضاف وحيثية الاضافة وأما المضاف الحقيقي  
فلا شيء فيه غير جهة الاضافة اذ لا حقيقة لها سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى الغير المخصوص

قلب فتذكر ( وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له ) أي للمضاف ( من الجانب الآخر اسم كالجناح ) فانه اسم لأحد المتضايقين مأخوذاً مع اضافته وليس للمضاف الآخر أعني الطير اسم كذلك فيقال الجناح جناح الطير ولا يقال الطير طير الجناح وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا ( فاعتبره ) أي المضاف ( من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة كذى الجناح ) فانه يجب الانعكاس حينئذ والضابط في معرفة طريق الانعكاس أن تجمع أوصاف كل واحد من الطرفين وتنظر فيها فأى وصف وجدته بحيث اذا وضعته ورفعت ما عداه بقيت الاضافة بينهما واذا رفعته ووضعته غيره مكانه لم تبق تلك الاضافة فذلك الوصف هو الاضافة الحقيقية فاذا عبرت عن كل واحد من الطرفين بما يدل عليه مأخوذاً مع الاضافة الحقيقية سواء كان لفظاً مفرداً أو مركباً ونسبت أحدهما الى الآخر انعكست تلك النسبة قطعاً **( المقصد الثالث )** الاضافة لا تستقل بوجودها ) أي ليس لها وجود منفرد ليتصور تعيينها بنفسها بل وجودها أن يكون أمراً لاحقاً للأشياء فيكون تحصيلها ( تبعاً لتحصيل لحوقها للغير ) وتخصصه ( ويفهم ذلك ) أي تحصيلها تبعاً

( قوله أي ليس لها وجود منفرد الخ ) ليس المراد ما يتوهم من ظاهره انه ليس له وجود في الخارج منفرد عن الموضوع لان الاعراض كلها كذلك ولان الوجود الخارجي لا يدخل له في تحصيل الماهية بل المراد انه ليس له حصول في نفسه ويعقل ماهيته مع قطع النظر عن الموضوع وان كان وجوده الخارجي هو وجوده في الموضوع بل حصول ماهية الاضافة ان يكون أمراً لاحقاً للموضوع يعنى الاحقوق للموضوع مقوم لماهيته لكونه عبارة عن نفس النسبة بخلاف المقولات الأخر فانها عبارة عن الهيئة المسببة للنسبة على أمر ولو كانت تلك المقولات عبارة عن النسبة أيضاً كانت تلك الاضافة في التحصيل والنسبة في الهيات الشفاء في فصل المضاف ان المضاف أمر لا يعقل بذاته انما يعقل دائماً بشئ الى شئ )

( قوله ليتصور تعيينها ) أي تحصيلها نوعاً أو صنفاً أو شخصاً

( قوله لتحصيل لحوقها ) لا لتحصيل ملحقها لثمرة عن الاضافة في الوجود وان كان تحصيل الاحقوق

تحصيل الملحق

( قوله بحيث اذا وضعته ورفعت ما عداه ) مثلاً اذا رفعت من الابن كونه حيواناً أو انساناً أو ماشئاً من الاوصاف وأثبت كونه ابناً بقيت اضافة الاب وان رفعت عنه كونه ابناً وأثبت له سائر أوصافه لم يبق الاضافة فعلدنا أن الاضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس انما هي بين الاب والابن واعلم ان الانعكاس قد لا يقتصر الى اعتبار حرف النسبة كالعظم والصغر وقد يقتصر اما على تساوى الحرف في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد أو على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم



للعقود ( نارة بأن يؤخذ الملعوق والاضافة معا ) فنعين الاضافة على حسب تعيين الملعوق  
واللعوق ( وليس ذلك ) المأخوذ على هذا الوجه ( هو المقولة ) بل هو أمر  
مركب من المقولة ومن معروضها ( ونارة بأن تؤخذ الاضافة مقرونا بها للعقود الخاص كشيء  
واحد مقيد ) عارض ذلك الملعوق ( وهذا تنوع الاضافة وتحصلها فالمشابهة وهو الاتحاد  
والموافقة ( في الكيف غير الكيف ) المتحد الموافق ( فاذا اعتبرنا الاتحاد ) والموافقة ( من  
حيث أنه في الكيف كان نوعا من الاضافة ) المطلقة متحصلا بحسب لحوقه للكيف وكذا  
الحال في المساواة والمثالة ( ثم الاضافة اذا كانت في طرف محصلة كانت في الطرف الآخر  
محصلة ) أيضاً على حسب تحصيل الطرف الاول شخصيا كان أو نوعيا ( ويلزمه ) بسبب  
استلزام تقيض اللازم تقيض الملزوم ( انها اذا كانت في طرف مطلقة ) أي غير محصلة ( في )  
الطرف ( الآخر مطلقة ) أيضاً ( فالنصف ) المطلق ( في مقابلة النصف ) المطلق ( وهذا  
النصف في مقابلة هذا النصف ) فظهر ان أي المضافين عرف بالتحصيل والتعيين عرف  
الآخر به لكن ( هذا اذا حصلنا نفس الاضافة ) الحقيقية كالنصفية والضعفية ( واما اذا  
حصلنا موضوعها ) فقط ( لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له فتحصيل الرأس حتى يصير هذا  
الرأس لا يوجب تعيين من له رأس ) يعني ان الرأسية اضافة عارضة بمضوء بخصوص بالقياس  
الى ذي الرأس فاذا حصلنا ذلك العضو من حيث أنه جوهر معين حتى صار هذا الرأس  
لم يلزم تحصيل الشخص الذي هو ذو الرأس ثم اذا حصلنا الرأسية التي هي الاضافة الحقيقية  
حتى يصير هذه الرأسية وجب ان تحصل الاضافة في الطرف الآخر فيكون الرأس وذو الرأس  
متعيينين حينئذ المقصد الرابع ( يلحق الاضافة تقسيمات ) من وجوه ( الاول اما ان توافق )  
الاضافة ( من الطرفين كالجوار ) والاخوة ( واما ان تخالف كالابن والاب ) فان البنوة  
والابوة متخالفان في الماهية ( والمتخالف اما محدود كالنصف والنصف ) فان ضعفه شيء  
واحد تكون القياس الى واحد آخر لا الى أمور كثيرة وكذا النصفية ( أولا ) محدود

( عبد الحكيم )

[ قوله على حسب تعيين الخ ] ان نوعا فنوعا وان صنفا فنصفا وان شخصا فشخصا  
[ قوله للعقود الخاص كشيء واحد ] يعني يعتبر للعقود الخاص من حيث الاجمال والوحدة من  
حيث التفصيل والتعدد بان يعتبر انه لحوق خاص لا من حيث انه لحوق هذه الاضافة لهذا الموضوع وذلك  
فصل يحصل للاضافة التي هي أمر مبهم



( كالقل والاكثر ) فان أقلية شئ واحد قد تكون بالقياس الى أشياء متعددة وكذا الاكثرية ( الثاني أنه قد تكون ) الاضافة ( لصفة ) موجودة ( في كل واحدة من المضافين كالمشوق فانه لا يدرك العاشق وحال المشوق ) فكل واحدة من العاشقة والمعشوقة إنما ثبت في محلها بواسطة صفة موجودة فيه ( أو لصفة في أحدهما ) فقط ( كالعالمية فانها لصفة ) موجودة ( في العالم وهو العلم دون المعلوم ) فانه متصف بالمعلومية من غير أن يكون له صفة موجودة تقتضي اتصافه بها ( والا فللممدوم بكونه معلوما صفة ) موجودة ( وقد لا تكون ) الاضافة ( لصفة ) حقيقية ( أصلاً ) أى في شئ من الطرفين ( كاليمين واليسار ) اذ ليس لليمينان صفة حقيقية بها صار متيما منا وكذلك المتياسر ( الثالث قال ابن سينا تكاد الاضافة تنحصر في أقسام في المعادلة كالتألب والقاهر والممانع وفي الفعل والانفعال كالقطع والكسر وفي المحاكاة كالعلم والخبر وفي الاتحاد كالجاورة والمشابهة ) والمماثلة والمساواة واعلم ان المنقول في المباحث المشرقية من كلامه هو هكذا تكاد تكون المضافات منحصرة في أقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة

### ( عبد الحكيم )

[ قوله في المعادلة ] وهي ان يكون كل منهما عدديلا ونظيرا للآخر في التاج المعادلة بآخر برابريه ويدخل فيها كل اضافة تكون لامهين نظراً للآخر وعدديلا له كالمساواة والمماثلة والمخالفة والمضادة والمقابلة حتى مطابق الزيادة والنقصان

[ قوله ومصدرها ] بالجر وبافراد الضمير وهو الموافق للشفاء والمباحث المشرقية فيرجع الى لفظ التي وفي بعضها بثنية الضمير فيرجع الى الفعل والانفعال والمصدر اما بمعنى المصدر والمعنى والتي سبب صدورها من القوة الى مبدأ التغير أو التغير فيكون عطفه قريباً من العطف التفسيري ويؤيده عدم إيراد مثال له واما بمعنى مبدأ الصدور ومن القوة بيان له والمعنى والتي بسبب مبدأ الفعل والانفعال كالأشد تأثيراً وتأثراً فانه سبب القوة التي هي سبب التأثير والتأثر

[ قوله والتي بالمحاكاة ] في التاج المحاكات خبري را حكايه كردن وأصل المحاكات المشابهة التي تكون بسبب كون شئ حكاية عن شئ

[ قوله فاما من الكم ] بكسر اما

[ قوله وهو ظاهر ] كالقليل والكثير والضعف والنصف والطويل والقصير والعظيم والصغير وغير ذلك وفي الشفاء بدل وهو ظاهر مستقيم

[ قوله واما من القوة ] بل اما من الكم فالفاء في قوله فكالتألب عاطفة أو زائدة لاجزائه وفي بعض النسخ فهو ظاهر فيلغى كلمة اما في الموضعين شرطية والفاء جزائية

كالتألب والقاهر والممانع واما التي بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع واما التي بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على ان ذلك لا يضبط تقديره ولا يلتبس عليك أنه لو بدل في عبارة الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة لتطابق المنقولان بحسب المعنى اذ يكون حينئذ قوله وفي الاتحاد قائماً مقام المعادلة وأما وقوع الخبر موقع الحس فلا بأس به لان الخبر أيضاً حكاية هيئة الخبر عنه (الرابع الاضافة قد تعرض للمقولات كلها) بل للواجب تعالى أيضاً كالاول (فالجوهر كالأب والابن والسكن كالصغير والكبير) من المقادير (والقليل والكثير) من الاعداد (والكيف كالأحر والابر والاضاف كالأقرب والأبعد والابن كالأعلى والأسفل ومتى كالأقدم واللاحدث والوضع كالأشد والأخف وانتصاباً بالملك كالأكسى والأعزى والفعل كالأقطع والانفعال كالأشد تسخناً \* الخامس قد يكون لها من الطرفين اسم) أي يكون لها باعتبار كل واحد من طرفيهما اسم مفرد مخصوص بذلك الطرف كالأبوة والبنوة (أو من أحدهما) فقط كالبدئية (أولاً) يكون لها اسم مخصوص بشئ من طرفيها كالأخوة (السادس قد يوضع لها ولموضوعها) معاً (اسم فيدل) ذلك الاسم (عليها بالتضمن) سواء كان اسماً مشتقاً كالعالم أو غير مشتق كالجنح

(قوله كالتألب الخ) فان الغالبية والمغلوبية والقاهرة والممانعة اضافة بسبب زيادة في القوة أي مبدأ التأثير والتأثر ونقصانها

(قوله فكالاب والابن) فانهما حاصلتان بسبب لقاء النطفة في الرحم وقبوله اياها [قوله والقاطع والمنقطع] فان القطع والانقطاع سببان لحصول القاطعية والمنقطعية اللتين من الاضافات (قوله فكالعلم والمعلوم) أي العالمية والمعلومية فان هاتين حاصلتان بسبب كون العلم حكاية المعلوم (قوله على ان ذلك لا يضبط تقديره) اشارة الى كونها منحصرة في أقسام في الشفاء على ان هذا لا يضبط تقديره وتحديد اشارة الى المحاكاة التي هي المذكورة عن قريب ففيه منه على كمال اتسار وعلى التقديرين متعلق بقوله تكاد أي انما قلنا تكاد بخصر وماخير هنا بالخصر بناء على انه لا يمكن ايراده بوجه الضبط (قوله لتطابق المنقولات) أي منقول المتن ومنقول المباحث المشرقية أو المنقول والمنقول عنه أعني كلامه في الشفاء (قوله كالبدئية) أي بالقياس الى ذي المبدأ لا بالنسبة الى المنتهى لانتهاء الاضافة بينهما ولكون الاسم المفرد لكل واحد منهما

(قوله على ان ذلك لا يضبط تقديره) هذا من كلام ابن سينا كما نص عليه في المقاصد ومعناه ان ذلك الخصر لا يضبط تقديره وهو تصريح بما علم ضمناً والتزاماً من قوله تكاد تكون الاضافات منحصرة (قوله كالبدئية) أي بالنسبة الى ذي المبدأ لا بالنسبة الى المنتهى اذ لا تضاييف بين المبدأ والمنتهى كما سلف

﴿ المقصد الخامس ﴾ ومن أقسام المضاف التقدم والتأخر قال الحكماء التقدم على خمسة أوجه \* الاول) التقدم (بالعلية كتقدم المضيء على الضوء) الفائض منه (و) تقدم (حركة الاصبع على حركة الخاتم فان العقل يحكم بأنه تحرك الاصبع فتحرك الخاتم ولا عكس) اذ لا يصح أن يقال تحرك الخاتم فتحرك الاصبع (وليس ذلك) أي تقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم (بالزمان والا لزم التداخل) فانه اذا تحرك الاصبع في زمان وكان الخاتم في ذلك الزمان باقيا في حيزه لم يتحرك أصلا لزم تداخل الجسمين (ولا بالذات فان حركة الاصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم) وليست داخلة في حركته دخول الواحد في الاثنين حتي يكون تقدمها عليها تقدما ذاتيا وظاهر أن هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة (بل) هو بالعلية (لان وجودها) أي وجود حركة الاصبع (أتم) وأكمل (في نفسه فأوجب) لذلك (وجودها) أي وجود حركة الخاتم كما أن الضوء القوي الكامل يوجب ضوءا ضعيفا نافعا فيما يقابله بحسب استعداده فثبت لذلك بينهما ترتيب عقلي هو التقدم بالعلية (الثاني التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فانه لا تعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذاك الواحد) مما (ولا يتم له) أي للاثنين (ذات الابداتهما سواء فرضنا لهما وجودا أم لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته) من حيث هي (بخلاف الاول) فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها وقد ظهر مما ذكره ان التقدم الذاتي المسمى بالتقدم الطبيعي مخصوص بجزء الشيء مقبسا الى كله دون سائر علله الناقصة والمشهور

[ قوله كتقدم المضيء أي تقدم الشيء الموجب لوجود شيء بحيث لا يتخلف عنه أو هو الفاعل التام في إيجاد فقط أو بانضمام أمر آخر في الشفاء ما حاصله اذا كان وجود الثاني من الاول على تجويز ان يكون الاول منهما لزم ان يكون علة لوجود وجود الثاني فان الاول يكون متقدما لوجود هذا الثاني

( قوله تداخل الجسمين ) أي بعض الاصبع وحلقة الخاتم

• ( قوله باعتبار ذاته وحقيقته الخ ) فان كان في الوجود الخارجي والذهني ففرق بين الحكم لشيء باعتبار الوجود وان يكون الحكم له من حيث الذات في الوجود

( قوله مخصوص الخ ) وهو الموافق لما في الشفاء والمباحث المشرقية وأما تقدم العلل الناقصة فليس تقدما على المعلول بالذات بل بواسطة ما توقف عليه الفاعل ويؤيده أنهم حصروا العلة في الاقسام الاربعة

( قوله دون سائر علله الناقصة ) لما أخرج المصنف تقدم العلل الناقصة عن التقدم الذاتي لزم ان بدرجه في التقدم العلي والالام تحصر الاقسام في الخمسة مع أن ماسيدكره من أن التقدم العلي موجد ينبغي اندراج تقدم غير الفاعل فيه الا أن يأول بماله مدخل في الوجود

في كتب القوم ان المحتاج اليه ان كفي في وجود المحتاج كان متقدما عليه بالعلية كالمؤثر المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع موانئه وان لم يكف كان متقدما عليه بالذات والطبع وعلى هذا كان التقدم الطبيعي شاملا للعلى الناقصة كلها وهم يطلقون التقدم الذاتي على القدر المشترك بين التقدم العلى والتقدم الطبيعي وهو الترتب العقلي الناشئ من الاحتياج المصحح لاستعمال الفاء بينهما داخلة على المحتاج ( الثالث التقدم بالزمان كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام فانه ليس لذات موسى ولا شيء من عوارضها الا الزمان فعنه ان موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان آخر ( وجد فيه عيسى ) فالتقدم ههنا صفة للزمان أولا وبالذات ( ومغايرته للاولين بيته ) اذ ليس شيء منهما راجعا الى الزمان بل الاول باعتبار الوجود والاحتياج اليه والثاني باعتبار ذات الشيء وماهيته ( الرابع التقدم بالشرف كالأب بكر على عمر رضى الله عنهما الخامس التقدم بالرتبة بان يكون ) المتقدم ( أقرب الى مبدأ معين والترتب اما عقلي كما في الاجناس ) المترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه الامور المترتبة واقع في مرتبة يحكم العقل باستحالة وقوعه في غيرها أو وضي ) وهو أن يكنى وقوع المتقدم في مرتبة المتأخر ( كافي صفوف المسجد ويختلف ذلك أى التقدم الرتبى حيث يصير المتقدم متأخراً والمتأخر متقدماً ( بما تجمله ) أنت ( مبدأ فقد تبتدى من الحراب ) فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير ( وقد تبتدى من الباب ) فيعكس الحال وقس على ذلك حال الاجناس فانك اذا جمعت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان وان جمعت الانسان مبدأ فبالعكس ( وقال المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم ) مغاير للوجود الخمسة المتقدمة ( كالأجزاء الزمان

وجعلوا الشرائط من تمة الفاعل ولذا لم يتعرض له في الشفاء وفي المباحث بان يكون المتقدم الخ اعتبر في الشفاء القرب الى المبدأ محذوف في جميع أقسام التقدم ففي التقدم في الرتبة ظاهر وفي التقدم بالزمان لان الحاضر الحال بان يفرض وفي التقدم بالشرف نفس المعنى والذي بالشرف كالمبدأ المحدود فان السابق في باب له ما ليس للثاني وللثاني منه فهو للسابق وزيادة وفي التقدم بالطبع والعلية الوجود فالتقدم له وجود وان لم يكن الثاني والثاني لا يكون له الا وقد كان الاول وجود

( قوله الرابع التقدم بالشرف ) الظاهر ان اطلاق التقدم على هذا المعنى بحسب الاصطلاح اذ لا تقدم ههنا بحسب اللغة الا باعتبار ان زيادة الفضل والشرف سبب للتقدم في المجالس غالباً وبهذا الاعتبار يرجع الى التقدم بالرتبة الحسى فلا يكون قسما برأسه

بعضها على بعض ) مثل تقدم الأمس على اليوم واليوم على الغد ( فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم الاقتران ) واستحالته فيما بين اجزاء الزمان مع ان المتقدم والمتأخر في هذين النوعين من التقدم يجوز اجتماعهما بل يجب ( ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر ) فان الامس واليوم مثلاً متشابهان في الفضيلة وليس بين اجزاء الزمان ترتيب عقلي ولا وضحي بل نقول امتناع الاجتماع كاف لنا في نفي هذه الاربعة ( ولا بالزمان والا لزم التسلسل في الازمنة بأن يكون كل زمان في زمان آخر ( وقد أبطلنا ذلك ) بوجهين في مباحث الزمان ( وقد يجاب عنه بأن ذلك ) التقدم الذي بين أجزاء الزمان ( هو التقدم بالزمان ) أعني التقدم الذي لا يجمع فيه المتقدم المتأخر ( وانه ) أى هذا التقدم الذي سميناه التقدم الزماني ( لا يعرض ) أولاً وبالذات ( الا لازمان فاذا أطلقناه على غيره كان ذلك تقدماً بالعرض ) لا بالذات كما حققناه في تقدم موسى على عيسى عليهما السلام ( كما أن القسمة تعرض للكم ) عروضاً ذاتياً ( فاذا عرضت لغيره كان بواسطة السكم وذلك لا يوجب للكم كما آخر فكذلك ههنا اذا قلنا لغير الزمان انه متقدم ) هذا التقدم ( أردنا أن زمانه متقدم ولا يوجب ذلك أن يكون للزمان زمان ) وقد مر في مباحث الزمان نوع تفصيل لهذا المقام ( وهذا ) الذي

( قوله يجوز اجتماعهما ) أى على المشهور بل يجب أي على ما ذهب اليه المستنف وأما المعد فقد عرفت انه ليس مقدماً على المعلول بالذات هو من شرائط الثام وجوداً وعدماً ولو سلم ففيه نوعان من التقدم فن حيث الذات تقدم بالطبع يجوز اجتماعه ومن حيث الاعداد تقدم زماني لا يجوز اجتماعه ( قوله لا يجمع فيه المتقدم المتأخر ) أى لا يجوز اجتماعهما

[ قوله لا يعرض أولاً وبالذات الخ ] وان كانت الحركة واسطة في الثبوت وقد تقدم تحقيقه في بحث الزمان

[ قوله يجوز اجتماعهما بل يجب ] فيه بحث أشرنا اليه في مباحث الزمان وهو ان جواز الاجتماع غير لازم في التقدم الذاتي كما في سبق العلة للمعدة فانه سبق العلة الغير الفاعل المستقل بالتأثير ويجب عدم اجتماعه مع المعلول مع ان مثل هذا سبق ذاتي أى طبعتي عندهم وان اشعر كلام المصنف بانه تقدم زماني ليس الا فالاولى التمسك في نفي هذين التقدمين بتساوي أجزاء الزمان في الحقيقة كما ذكره الشارح في مباحث الزمان

( قوله ولا بالشرف والرتبة ) ذكر الشارح في مباحث الزمان جواز كون التقدم ههنا بالرتبة وقد مر ما فيه فليترك

ذكرناه أعني القسم السادس من التقدم ( مبني لأبحاث كثيرة بين الطائفتين ) منها أن الحكماء لما جعلوه راجعا إلى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكاملون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع التقدم مع التأخر من غير أن يكون مع عدم الزمان زمان ( فتأمل فيه ) أي في هذا المبني وتحقق حاله كيلا تزل قدمك في تلك الأبحاث عن سنن الصواب والله الموفق ( وربما تكلف الحكماء للعصر ) أي حصر التقدم في الأنواع الخمسة ( وجهها ) ليس حصرا عقليا دائرا بين النفي والاثبات بل هو نوع ضبط للعصر الاستقرائي ( فقالوا التقدم إما أن يكون حقيقيا أو اعتباريا والأول لا بد فيه من توقف للتأخر على المتقدم ) اذ لو لم يتوقف عليه أصلا لم يكن هناك تقدم حقيقي قطعا ( من غير عكس ) لئلا يلزم الدور ( فالتوقف إما ) أن يكون توقفه ( بحسب الذات ) وذلك بأن لا يتم ذات التأخر إلا بذات المتقدم كما مر في الاثنين والواحد وهو التقدم بالذات ( وإما ) أن يكون توقفه ( بحسب الوجود ) دون الذات بأن يتوقف وجود التأخر على وجود المتقدم لا ذاته على ذاته وذلك على قسمين لأنه إما أن يكون ( مع اشتراطه ) أي اشتراط وجود التأخر ( بالعدم الطارئ عليه ) أي على المتقدم ( أم لا ) فالأول هو التقدم الزماني لان وجود التأخر

### ( عبد الحكيم )

[ قوله فيلزم وجود الزمان الخ ] لان كل ما هو غير الزمان انما يعرض له تقدم الزمان بواسطة وقوعه في الزمان  
( قوله حقيقياً ) لا يتبدل بالاعتبار  
[ قوله اذ لو لم يتوقف الخ ] لا يخفى ما فيه من المصادرة الا ان يقال المدعي أورد بعبارة أظهر من الاول فجعل علة له باعتبار الظهور  
[ قوله لان وجود التأخر الخ ] فيه ان الزمان متصل واحد لاجزاء له بالفعل حتي يتصور فيه توقف وجود التأخر على وجود المتقدم غاية ما يقال انه بعد فرض القسمة وحصول الاجزاء بحكم الوهم، بانه لو كانت الاجزاء موجودة في الخارج لتوقف وجود التأخر على وجود المتقدم بحيث لا يجتمعان اذ التوقف وان اعتبر الشخص الوهمي فكلا الوجهان يقال ليس التوقف بمعنى الاحتياج بل حصول شيء بعد شيء مرتباً عليه سواء وجد الاحتياج أولا

من أجزاء الزمان متوقف على وجود المتقدم منها وعلى عدمه الطارئ عليه فان المتقدم منها ما لم يوجد ولم يعدم بحد وجوده لم يتصور وجود المتأخر منها وأما الزمانيات فقد عرفت ان تقدمها راجع الى تقدم زمانها فلا يكون المتقدم منها من حيث هو متقدم مجامعا للمتأخر والثاني وهو أن لا يشترط وجود المتأخر بالعدم الطارئ على المتقدم بل يتوقف وجوده على وجوده فقط هو التقدم بالعلية المتناول لتقدم المؤثر النام وتقدم العلة الناقصة سوى أجزاء المعلول ( والثاني ) أعني التقدم الاعتباري ( لا بد ) فيه ( من مبدأ تعتبر اليه النسبة وذلك ) المبدأ ( اما كمال ) وهو التقدم بالشرف ( أم لا ) وهو التقدم بالرتبة وقد يقال التقدم بالشرف راجع الى التقدم بالرتبة لان صاحب الفضيلة ربما يقدم في المراتب المكانية أو الى التقدم بالزمان لان الافضل ربما كان أسبق في الشروع في الامور وكذلك التقدم بالرتبة راجع الى التقدم الزماني اذ معناه ان زمان الوصول اليه من المبدأ قبل زمان الوصول الى المتأخر ( تنبيهان \* الاول ) ان التقدم ان اعتبر فيما بين أجزاء الماضي فكل ما كان ابعد من الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين أجزاء المستقبل فكل ما هو أقرب الى الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين الماضي والمستقبل فقد قيل ( الماضي مقدم على المستقبل ) وهذا هو الصحيح ( عند الجمهور ) وانما قالوا ذلك ( نظرا الى ذاتهما ) فان ذات الماضي متقدمة على ذات المستقبل ( ومنهم من عكس الامر نظرا الى عارضهما فان كل زمان يكون أولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا \* الثاني جميع أنواع التقدم مشترك في معنى واحد وهو أن للمتقدم أمراً زائداً ليس للمتأخر في ) التقدم ( الذاتي كونه مقوما ) أى جزأ داخل في قوام المتأخر ( وفي ) التقدم ( العلي كونه موجوداً وفي الزماني كونه مضي له زمان أكثر لم يعض للمتأخر

[ قوله وتقدم العلة الناقصة ] هذا على المشهور

[ قوله لان صاحب الفضيلة الخ ] فيه ان كون أحد التقدمين مستتبعا للآخر لا يقتضي اتحادهما

وكذا في الثاني

( قوله ان التقدم الخ ) أى من حيث انه تقدم أمر زائد ليس للمتأخر قد اعتبر في الشفاء أمراً

آخر وهو لا يكون شئ من ذلك الامر للمتأخر الا هو حاصل للتقدم ولا بد منه ليظهر معنى التقدم والمتأخر

( قوله كونه مضي له زمان أكثر ) لو قال كونه مضي من ابتداء وجوده زمان أكثر ليظهر شموله لما

انعدم المتقدم وزمانه حين وجود المتأخر لكان أولى

وفي الشر في زيادة كمال وفي الرتبة وصول اليه من المبدأ أولاً ) واذا عرف أقسام التقدم والتأخر عرف أقسام المعية بالمقايسة فالمعية الزمانية ظاهرة وكذا المعية الشرفية كشخصين متساويين في الفضيلة والمعية بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد وشخصين متساويين في القرب الى المحراب والمعية بالذات كجزئين مقومين لماهية واحدة في مرتبة واحدة والمعية بالمعية كعالمين لمعلولين شخصيين من نوع واحد واما بيان ان اطلاق لفظ التقدم والتأخر والمعية على الانقسام الخمسة بالاشتراك المعنوي على سبيل التواطىء أو التشكيك أو بالاشتراك اللفظي أو بطريق الحقيقة والحجاز فليس فيه كثير فائدة يعنى بشأنها والله اعلم

### ﴿ الموقف الرابع في الجواهر ﴾

وفيه مقدمة و مراد ( أربعة ) المقدمة اما تعريفه ﴿ أى تعريف الجوهر ﴾ ( فقد علمته من التقسيم ) المذكور في صدر الموقف الثاني وهو أنه ممكن موجود لافي موضوع عند الحكماء

( قوله فالمعية الزمانية ظاهرة ) أما عند المتكلمين فأنها عبارة عن وقوع الشئ في زمان واحد واما على رأى الحكماء فأنها عبارة عن سلب امتناع اجتماع الشئين وهو عارض للزمانيات دون أجزاء الزمان بخلاف التقدم والتأخر الزمانيين فأنها عارضان للزمان وللزمانيات فما وقع في الشرح الجديد لا تجر يد من ان المعية عبارة عن سلب التقدم والتأخر في المعنى الذى له التقدم والتأخر محل نظر ( قوله من نوع واحد ) اعتبر هذا القيد لتحقيق المعية فان مجرد كون العالمين لمعلولين شخصياً لا يوجب كونها معاً في شئ

( قوله في الجواهر ) الجوهر حجر يستخرج منه شئ ينتفع به على ما في القاموس نقل في الاصطلاح الى المعنى المذكور لانه يستخرج منه الخواص والاعراض التي ينتفع بها وقيل مشتق من الجهر بمعنى الظاهر ويحتمل ان يكون من الجوهر بمعنى هيئة الرجل وحسن منظره

( قوله من نوع واحد ) الظاهر ان تقييد المعلولين بكونهما من نوع واحد ليس للاحتراز فان العالمين لمعلولين من نوعين أيضاً كذلك

[ قوله الموقف الرابع في الجواهر ] قال الامام الرازي الجوهر مشتق من الجهر سمي الجوهرية لظهور وجوده وظهور وجود العرض لوسم لا يستلزم تسميته بالجوهر لعدم لزوم الاطراد في وجه التسمية كما تقرر ( قوله ممكن موجود لافي موضوع ) ليس مرادهم بالموجود في تعريف الجوهر الموجود بالفعل والا لكان الشك في وجود جبل من ياقوت أو بحر من زئبق شكاً في جوهرية بل معنى هذا الرسم ماهية اذا وجدت كانت لافي موضوع كذا في حاشية التجريد ورد الاستاذ بان قولنا زيد جوهر من الاحكام



وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين (و) علمته أيضاً (من تعريف المرض) في صدر الموقف الثالث بطريق المقابلة وهو أنه عند الحكم ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لافي موضوع وعند المتكلم موجود متحيز بالذات (فلا نعيده) اعتمادا على علمك به (وأما تقسيمه فقال الحكماء الجوهر ان كان حالا) في جوهر آخر (فصورة) اما جسمية أو نوعية (وان كان محلا لها) أي للصورة (فهو يولي وان كان مركبا منها لجسم) اما مطلق أو نوع منه (والا) أي وان لم يكن الجوهر حالا ولا محلا ولا مركبا منها (فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف) والتحرك (فنفس والا فقل) وانما قيدوا التعلق بالتدبير والتحرك لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التأثير (وهذا) التقسيم الذي ذكره

[ قوله ماهية اذا وجدت ] قد تحقق هذا التعريف بما لا مزيد فيه فنذكر

[ قوله والتحرك ] أشار بالعطف الى ان المراد بالتصرف الخاص على ما نص عليه في الشفاء فانه

المميز للنفس عن العقل لا مطلق التصرف ولذا اكتفى عليه في قوله وانما قيدوا التعلق الخ

الايجابية المستدعية لوجود الموضوع بالفعل كما تقرر عندهم والجوهرية ليست بما يتصف به الشيء في الذهن حتى يكفي وجود الموضوع ذهنا فالصدق يكون الشيء جوهرًا بالفعل موقوف على التصديق بكونه موجوداً بالفعل والشك في الوجود شك في الجوهرية نعم قد يحكم بكونه جوهرًا قبل العلم بوجوده لكن المراد منه انه جوهر بالقوة أي ماهية اذا وجدت كانت جوهرًا والجواب منع أن الجوهرية ليست بما يتصف به الشيء في الذهن كيف والتحقق عندهم أن أصول الجواهر الكلية جواهر حال وجوداتها في الذهن بناء على أن الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء المطابقة للامور الخارجية فتأمل

( قوله وعند المتكلم موجود متحيز بالذات ) هذا التعريف لا يصدق على ماهية الجوهر اللهم الا أن يقال مرادهم لو وجد لكان متحيزا بالذات على قياس ما قيل في تعريف الحكماء أو يمنع جوهرية الماهية ( قوله وأما تقسيمه فقال الحكماء ) قال في شرح المقاصد هذا التقسيم على رأي المشائين من الحكماء وعند الاشراقين منهم الجوهر ان كان متحيزا فجزائي وهو الجسم لا غير اذ لا يثبت وجود جوهر حال هو الصورة وآخر محل هو الهولي وانما الهولي عندهم اسم للجسم من حيث قبوله الاعراض المحصلة للاجسام المنوعة والصورة اسم لتلك الاعراض وان لم يكن متحيزا فروحاني وهو العقل والنفس

( قوله فصورة ) ان كانت مقولية الصورة على الصورتين بالاشتراك اللفظي أو الحقيقة والمجاز فليحمل قوله فصورة على مسمى بالصورة كيلا يلزم الجمع بين معني المشترك أو الحقيقة والمجاز ولا بطلان الانحصار ( قوله أونوعية ) وعملها الهولي أيضاً

( قوا ) وان كان محلا لها فهولي يمكن أن يعتبر قيد البساطة في الحال والمحل بقريضة المقابلة للمركب فيخرج محل صور المركبات من الهولي ويمكن درجه في الهولي لانها هولي ثانية فالامتناع في الاقسام حياثذ باعتبار الحيثية

( بناء ) أى مبنى ( على نفي الجوهر الفرد ) اذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا ما يتركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة ( و ) على تقدير انتفاء الجوهر الفرد ( انما يتم بعد ان يبين ان الحال في الغير قد يكون جوهرآ ) وهو ممنوع فان الظاهر هو ان الحال في غيره يكون عرضا قائما به فلا يثبت جوهر حال ولا محل ولا ما يتركب من حال ومحل جوهرين ولا جوهر هو محل لجوهر آخر ( و ) بعد ان يبين أيضا ( ان غير الجسم ) من الجواهر ( لا يتركب من جزئين أحدهما حال في الآخر ) والا لم يصح ان الجوهر للمركب من الجوهرين حال ومحل هو الجسم ( ولم يثبت شئ منهما ) أى من هذين البيانين برهان مع أن الاول مخالف للظاهر كما عرفت والثاني ممالا جزم به لجواز وجود جوهر يكون محلا لجوهر آخر ولا يكون شئ منهما قابلا للإشارة الحسية فلا يكون ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسما ( ولو أردنا إبراده ) أى إيراد التقسيم ( على وجه لا يتوجه عليه هذا الاشكال ) يعنى الاشكال المذكور بقوله انما يتم الى آخره ( قلنا الجوهر اما له الابعاد الثلاثة لجسم ) والمراد أن الجوهر اما جسم ( أولا ) واذا لم يكن جسما ( فاما جزؤه ) واما ليس كذلك فان كان جزءه ( فان كان ) الجسم ( به ) أى بذلك الجزء

[ قوله مبنى على نفي الجوهر الفرد ] وعلى نفي تركيب الجسم من الاجسام الصغار كما ذهب اليه ديمقراطيس فان الظاهر ان الحلول يستدعى احتياج الحل الى المحل في تقومه ووجوده في نفسه [ قوله ممالا جزم به ] ولو قلنا

[ قوله يعنى الاشكال المذكورة الخ ] وأما ابتناؤه على نفي الجوهر الفرد وما في حكمه صادق على ما سيجيء ( قوله والمراد ان الجوهر الخ ) يعنى ان التردد وان كان في الظاهر في ماله الابعاد الثلاثة أولا لكن المراد به التردد فيما يترتب عليه فكأنه قيل الجوهر اما جسم أولا وعلى الثاني اما جزؤه أولا وذلك لان المقصود بيان الانحصار في الاقسام الحسية لا فيما له ابعاد ثلاثة أولا

( قوله مبنى على نفي الجوهر ) وعلى نفي تركيب الجسم من الاجسام الصغار كما ذهب اليه ديمقراطيس وسيظهر ان شاء الله تعالى ان ليس لهم برهان على بطلانه

( قوله اذ على تقدير ثبوته الخ ) ولك أن تقول اذ لو ثبت تركيب الجسم مما ليس حالا في جوهر آخر ولا محلا له وهو الجوهر الفرد

( قوله والثاني مما لا جزم به ) لما كان عدم الثبوت بالبرهان محتملا للجزم بطريق آخر قال والثاني مما لا جزم به

حاصلاً بالفعل (فصورة والا فادة وان لم يكن جزءاً) منه (فان كان متصرفاً فيه فنفس والا فمقل) فهذا ترديد حاصر لم يعتبر فيه حلول الجوهر في شيء ولا تركيب الجسم من جوهر حال وجوهر محل لكنه أيضاً مبني على انتفاء الجوهر الفرد فان الجسم اذا تركيب منه لم يكن فيه الا جواهر فردة مجتمعة ليس بعضها صورة وبعضها مادة وأما الهيئة الاجتماعية فخارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها ويتجه عليه أن ما ليس جسماً ولا جزءاً له ولا متصرفاً فيه لا يجب أن يكون عقلاً بل جاز أن يكون جزءاً للنفس أو العقل (وقال المتكلمون لا جوهر الا المتعيز) أي التقابل بالذات للإشارة الحسية (كما مر) من أنهم نفوا الجواهر المجردة وحكموا باستحالتها وحينئذ (فاما أن يقبل) المتعيز (القسم) سواء كانت في جهة واحدة أو أكثر (وهو الجسم) عند الاشاعرة (أو لا يقبلها) أصلاً (وهو الجوهر الفرد) فعندهم أن الجوهر منحصر في هذين القسمين وان أقل ما يتركب منه الجسم جوهران من الجواهر الفردة (تليها) الأول الجسم عند الجمهور (من الاشاعرة) (بمجموع الجزئين) المتألفين لا كل واحد منهما (وعند القاضي) واتباعه أن الجسم هو (كل واحد من الجزئين لانه) أي الجسم هو (الذي قام به) التأليف (اتفاقاً منا) والتأليف عرض لا يقوم بجزئين على أصول

[ قوله والا فادة ] أي ان لم يكن حاصلاً بالفعل وان كان معه فلا يرد ان الجسم حاصل للمادة بالفعل لا متنازع انكسارها عن الصورة

[ قوله اتفاقاً منا ] الجوهر الفرد ليس بجسم عند الكل وانما قلنا من لانه عند الحكماء يحصل بدون التأليف بحلول الصورة في الهيولى

( قوله عرض ) زاده لما مر في بحث الحكم ان الاعتباري على ما مر منقسم كالوحدة القائمة بذاته [ قوله لا يقوم بجزئين ] لا بكل واحد منهما وهو متفق عليه بين أصحابنا والحكماء ولا بمجموعهما لما مر في المقصد الخامس من مراد الحكم من انكار المتكلمين الحلول السرياني من قولهم لان انقسام

\* [ قوله والا فادة ] فان الجسم مع الهيولى أيضاً بالفعل البتة لا متنازع انكسارها عن الصورة كما سيجي قلنا المراد وجود المركب بالنظر الى المادة من حيث انها مادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة بالفعل حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزماً لحصول المركب بالفعل البتة [ قوله بل جاز أن يكون جزءاً للنفس ] ام لو تم دليل بساطتها لم يرد هذا فان قلت مراد المصنف بالجوهر المنقسم في قوله الجوهر ماله ابعاد الخ الجوهر المتحقق الوجود فلا يتجه شيء مما أورده الشارح قلت لا يتجه الاشكال على التقسيم الاول حينئذ أيضاً فلا يلائم المتن (قوله لانه هو الذي قام به التأليف) تاخير استدلال القاضي ان كل واحد من الجزئين جوهر

أصحابنا لا امتناع قيام) العرض (الواحد) الشخصى (بالكثير) فوجب أن يقوم بكل واحد من الجوهرين المؤلفين تأليف على حدة فهما جسمان لا جسم واحد (وليس ذلك بنزاع لفظي) راجع الى أن الجسم يطلق على ما هو مؤلف في نفسه أى فيما بين أجزائه الداخلة فيه أو يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الآمدي (بل) هو نزاع (في) أمر معنوي هو (أنه هل يوجد ثمة) أي في الجسم (أمر) موجود (غير الاجزاء) التي هي الجواهر الفردة (هو الاتصال والتأليف كما يثبتته المعتزلة) أو لا يوجد فالجمهور ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين والقاضي الى الثاني فحكم أن كل واحد منهما جسم

الحل يستلزم انقسام الحال فيلزم انقسام التأليف

[ قوله لا امتناع قيام العرض الواحد الخ ] أي الذي لا ينقسم بالكسر لا بكل واحد من أجزائه ولا بمجموعها

[ قوله فهما جسمان ] لانه ينتظم قياس هكذا كل واحد من الجزئين مؤلف وكل مؤلف جسم [ قوله أى فيما بين أجزائه ] فسر في نفسه بذلك اذ لا يمكن التأليف بدون التعدد وهو قائم بتلك الاجزاء المؤلفة فانه خلاف المذهب بل بأن يكون لكل واحد من اجزائه تأليف مع الآخر والجسم عبارة عن مجموع تلك الاجزاء المؤلفة بعضها مع بعض أو يطلق على ما يكون مؤلفا مع غيره فالى الاول ذهب الجمهور والى الثاني القاضي

[ قوله موجود ] زاده لان قيام التأليف بالجسم متفق عليه انما الاختلاف في انه موجود أو اعتباري (قوله والتأليف) عطف تفسيرى للاتصال اشارة الى أن المراد بالاتصال الاتصال في نفسه اذ لا يمكن ذلك بالقول بالاجزاء

( قوله كما يثبتته المعتزلة ) حيث قالوا انه الموجب لصعوبة الانفكاك بين الاجزاء كما مر ( قوله فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين ) من حيث هو مجموع لكون جميع أجزائه من الجوهرين والتأليف العارض لهما موجودا

( قوله والقاضي الى الثاني ) أى ليس التأليف عرضاً بل اعتباري فلا يمكن القول بان الجسم عبارة عن مجموع الجزئين لاستلزامه امتناع وجود الجسم لكون التأليف اعتبارياً فقال الجسم عبارة عن الجوهر المؤلف مع آخر والتأليف خارج عنه شرط لحصوله

مؤلف وكل جوهر مؤلف جسم وفاقا والجواب ان المعتبر في حقيقة الجسمية هو التأليف في نفسه والجسم ليس بمؤلف بهذا المعنى بل هو مؤلف مع غيره فلا تتكرر بواسطة [ قوله هو الاتصال والتأليف ] عطف التأليف على الاتصال عطفاً تفسيرياً اشارة الى ان ليس المراد بالاتصال الاتصال البعدي المنافي لاثبات الجوهر الفرد

ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من التعسف ( الثاني ) من التنبيهين ( الجوهر الفرد لا شكل له ) باتفاق المتكلمين ( لانه ) أي الشكل ( هيئة احاطة حد واحد وهو الكرة أو حدود وهو المضلع ولا يتصور ذلك الا فيماله جزء فان الحد هو النهاية ولا تعقل ) النهاية ( الا بالنسبة

( قوله ولا يخفى الخ ) لان عرضية التأليف وكونه قائماً بكل واحد متفق عليه بين الاصحاب كما مر وقد فصل في شرح المقاصد لان القول بكون الجسم مجموع الجزئين لا يتوقف على كون التأليف موجوداً انما الموقوف عليه كون التأليف جزءاً له فيجوز ان يكون التأليف شرطاً له ويكون الجسم عبارة عن مجموع الجزئين المفروضين للتأليف فالحق ما قاله الآمدى والقول بانه توهم هذا وقد قيل التعسف ناظر الى كلام القاضي من لزوم عدم انقسام الجسم وعدم استحالة قيام العرض الواحد بشيئين كل منهما جزء المحل وهو مع كونه خلاف الظاهر ليس بشيء لان الجسم عند القاضي عبارة عن الجوهر المؤلف مع الغير فكيف يلزم انقسامه واستحالة قيام الواحد بمحل منقسم متفق عليه بين الاصحاب وفيه انه ناظر الى كلام المصنف ووجهه ان القول بالتأليف لا يستلزم مجموعة الجسم اذ القول بان التأليف قائم بالمجموع هو خلاف مذهب الجمهور وفيه انه يجوز القول بكون الجسم مجموع الجزئين مع قيام التأليف بكل واحد منهما بان يكون عبارة عن مجموع المؤلفين كما مر

( قوله أي الشكل ) أي شكل الجوهر لانهم لا يثبتون المقدار فيصح الحصر في قوله وهو الكرة [ قوله هو النهاية ] أي جزؤه الذي ينتهي به الشيء لانهم لا يثبتون الاطراف وكونها نهايات

( قوله ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من التعسف ) قيل التعسف ناظر الى كلام القاضي من لزوم عدم انقسام الجسم ومن عدم استحالة قيام العرض بشيئين كل منهما جزء المحل والا قرب انه ناظر الى كلام المصنف ووجه التعسف فيه ان القول بالتأليف لا يستلزم مجموعة الجسم الا بالقول بان التأليف قائم بالمجموع وهو خلاف مذهب الجمهور فكيف يجعل القول بالتأليف مبنى القول بمجموعة الجسم وأيضاً آخر الكلام يعني ثبوت التأليف عند القاضي مطلقاً وأول الكلام يثبتته فلا وجه لجعل أحد المتكلمين محصل الآخر

[ قوله هيئة احاطة حد واحد الخ ] فان قلت ان أراد الاحاطة من جميع الجوانب يلزم ان لا يوجد للسطح شكل وان أراد الاحاطة من جهة امتداده ومن حيث انه مقدار فلا يخط المتناهي شكل البنية مع انهم صرحوا بان الشكل يوجد للسطح دون الخط قلت الجواب يظهر من ملاحظة معنى الاحاطة

( قوله ولا تعقل النهاية ) هذا محمول على حذف المضاف بقريته السياق أي احاطة النهاية ولزوم الانقسام من كون الجزء محاطاً غير خاف على من يعرف مفهوم الاحاطة فلا يرد ان كون الجوهر ذاتية لا يستلزم انقسامه في نفسه ولذا قالوا بكونه ذاتية في جواب استدلال الفلاسفة على بطلانه بحديث الحجب على ماهو المشهور

الى ذى نهاية ) فيكون هناك لاحالة جزآن (ثم قال القاضى ولا يشبهه ) الجوهر الفرد ( شيئاً من الاشكال لان المشاكلة ) هي ( الاتحاد فى الشكل فما لا شكل له كيف يشاكل غيره ) وهذا ظاهر تفريماً على ما اتفقوا عليه ( وأما غيره ) أي غير القاضى من الذين واقفوا على نفي الشكل عن الجوهر الفرد ( فلهم اختلاف فيما يشبه من الكرة ) أي قال بعضهم هو يشبه الكرة ( اذ لا يختلف جوانبه كما ان الكرة لا يختلف جوانبها ولو كان مشابها للمضلع لكان له جوانب مختلفة فكان منقسماً (و) من ( المربع ) أي قال بعضهم يشبه المربع ( اذ يتركب منه الجسم بلا خلو الفرج ) وذلك انما يتأتى اذا كان مشابها للمربع لان الشكل الكرى وسائر المضلعات وما يشبهها لا يتأتى فيها ذلك الا بفرج (و) من ( الثلث ) أي قال بعضهم يشبه المثلث

[ قوله جزآن ] كل منهما نهاية المجموع

( قوله لان المشاكلة الخ ) يعنى ان المشاكلة مشاركة شئ فى الاشكال فما لا شكل له كيف يشاكل غيره وقال غير القاضى ان المشابهة ليس بمشاكلة بل هو شركة بشئ من الاشكال فى وصف فكان النفي والاثبات راجعاً الى شئ واحد

( قوله أى قال بعضهم ) يعنى قوله من الكرة بياناً للعائد محذوف أى ما يشبهه وليس حاصله ليشبهه ( قوله اذ لا يختلف الخ ) فالجزء مشارك لها فى هذا الوصف

( قوله اذ يتركب منه الخ ) يعنى ان الجزء يحصل منه الجسم بأي جزء ركب مع آخر بلا خلو فرجه فهو شبيه بالمربع فى حصول التركيب منه بلا فرجة على أى جزء ركب بخلاف الكرة وسائر المضلعات فانه لا يحصل التركيب بينهما بلا فرجة على أى جزء ركب بخلاف بل يتبع بعض الاتحاد هكذا ينبغي ان يفهم

( قوله ولا يشبه شيئاً من الاشكال الخ ) لوقال ولا يشاكل كما يلائمه آخر كلامه لكان أظهر لان المشابهة فى الاصطلاح هو الاتحاد فى الكيف مطلقاً وأما المشاكلة فهي الاتحاد فى الشكل كما سبق فى بحث الوحدة

( قوله وأما غيره فلهم اختلاف الخ ) تخصيص القاضى بنفى المشاكلة عن الجوهر الفرد وتعقيباً بذكر اختلاف غيره وبما يشعر بان الاختلاف المذكور فى خصوصية تلك المشاكلة التى تقاها القاضى ولا يخفى عليك انه بعد الاتفاق على انه لا شكل له لا وجه لهذا الكلام ظاهراً فقبل معنى هذا الاختلاف انه لو تشكل كان الابق أن يتشكل بكذا وكذا والمفهوم من سياق كلامه فى وجوه الاختلاف أن معناه مجرد شبهه بشكل من الاشكال المذكورة فى أمر مخصوص لبيان المشاكلة نعم عدم اتحاد مورد النفي والاثبات بين القاضى وغيره لازم البتة

[ قوله وسائر المضلعات ] الظاهر انه يتأتى ما ذكره فى المثلثات والمسدسات أيضاً اذا كانت متفاوتة

(لانه أبسط الاشكال المضلعة قال الآمدي) ماوقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي الشكل عن الجوهر الفرضي منظور فيه (و) ذلك لانه (اتفق الكل على ان له حظا من المساحة فله نهاية) أى حد يحيط به (قطعا) فاذا له شكل لان الحد المحيط به ان كان واحدا فهو كروي وان كان متعدداً فضلع قال المصنف رحمه الله تعالى (وفيه نظر لاننا لانسلم ان له) أى للجوهر الفرد (نهاية وان سلم) ذلك (فلا يلزم من كونه ذاتية ان تحيط به النهاية) حتى يكون كريا أو مضلعا (والا انفرض) فيه (محيط ومحاط فانقسم واما قولهم له حظ من المساحة فلعلهم ارادوا به ان له حجما ما) ولذلك يزداد حجم الجسم بازدياد الجواهر الفردة فيه (والا) أى وان لم يحمل قولهم على هذا (فهو القول بانقسامه) ولو (وهما لا فعلا) فان ماله مساحة أمكن ان يفرض فيه شئ غير شئ لا محالة فيكون في الجوهر الفرد انقسام وهمي وهو خلاف مذهبهم

(قوله لانه أبسط الخ) يعنى انه يجوز ان يكون شيئا بالسكره لعدم حصول التركيب بسلا فرجة فيكون شيئا بالمضلع واسطة المثلث ان يحيطه النهاية بل تطبق عليه كما قالوا ان الخط فان له نهاية مع عدم الاحاطة ولذا نفوا عنه الشكل  
[قوله والا انفرض فيه الخ] لان حصول الشكل عندهم باحاطة بعض الاجزاء التي هي نهايات بالبعض الآخر ووقوعها بوضع مخصوص لا باحاطة المقدار الذي هو طرف لمقدار لانكارهم للمقدار كما مر

في الصغر والكبر فحينئذ لا يتأتى التركيب منها بلا خلو فرج بخلاف المربعات فانه قد يتأتى فيه ذلك قطعاً وان كانت متساوية في المقادير فعلى هذا وجه تخصيص مشابته بالمربع امكان تركيب الجسم من كل منهما بلا خلو فرج من غير تفصيل وأما غيره من المضلعات فانما يمكن فيها ذلك التركيب تفصيلاً وهو اذا كانت متساوية في المقادير

(قوله لاننا لانسلم ان له نهاية) هذا مخالف لما اشهر بين المتكلمين حيث أجابوا عن استدلال الفلاسفة على بطلان الجزء بمحدث الحجر بان تلاقى الطرفين بالنهاية لابتنفس الجزء فلا يلزم انقسامه  
(قوله ان تحيط به النهاية) أولا يري ان الخط له نهاية على قول من يقول به وليست بمحيطة به ولذا لم يشبهوا له الشكل

(قوله والا انفرض فيه محيط ومحاط) فالتقسيم لا باعتبار أن أحد القسمين المحيط والآخر المحاط كما يتوهم من ظاهر عبارته لان المحيط نهاية خارجة عن المحاط الذي هو الجوهر الفرد بل بان المحاط لا يكون الا ماله جزء كما ذكرنا سابقاً

(قوله فلعلهم ارادوا به ان له حجما) ولك أن تقول معنى قولهم له حظ من المساحة ان له مدخلا

## ﴿ المرصد الاول في الجسم وفيه فصول ﴾

أى فصلان ﴿ الفصل الاول في ﴾ بيان ( حقيقة وأجزائه ) الخارجية ( وفيه مقاصد ) ثمانية ﴿ الاول ﴾ في حده ومعرفة ( ويطلق ) لفظ الجسم ( عند الحكماء بالاشتراك ) اللفظي ( على معنيين أحدهما يسمى جسماً طبيعياً لأنه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوباً الى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار ) أى هي علة فاعلية لا آثار ما هي فيه من الاجسام ( وعرف ) الجسم الطبيعي ( بأنه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة وانما قلنا يمكن اذ لا يجب ان يوجد فيه ) أى في الجسم الطبيعي ( ابعاد بالفعل ) فضلاً عن كونها ثلاثة

[ قوله في بيان ] أى في كشف الماهية الموجودة في الخارج اما بذاته أو بلوازمه فيتناول الحد والرسم

( قوله الخارجية ) أى ما يتركب منه في الخارج

( قوله ومعرفة ) المراد بالحد مطلق المعرفة

( قوله بالاشتراك اللفظي ) أى لم يستعمل في الاصطلاح المعنى الاعم لأنه لا يوجد قدر مشترك

بينهما فلا ينأى في ما سيحجى فلو أردنا ان يخصها رسم واحد قلنا القابل للابعاد

( قوله لأنه يبحث الخ ) في الشفاء أما الطبيعي فكل منسوب الى الطبيعة والمنسوب الى الطبيعة أما ما فيه

الطبيعة واما ما عن الطبيعة انتهى فالظاهر ان الجسم ما فيه الطبيعة والعلم الطبيعي ما يبحث فيه عما من الطبيعة من

الآثار واما ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من ان الجسم الطبيعي ما يبحث عن أحواله في العلم الطبيعي

فيحتاج الى ان يقال كان أصله بياضين مشدتين حذف أحدهما للتخفيف كما في شافي على ما هو القاعدة ولعله

اختاره لمناسبة وجه تسمية الجسم التعليمي كما سيحجى

( قوله منسوباً الى الطبيعة ) حال عن العلم وإشارة الى وجه تسمية العلم الطبيعي

في حصول مساحة الجسم لا ان له في نفسه مساحة ما

( قوله ومعرفة ) أشار به الى أن المراد بالحد هو المعنى العام المتناول للرسم اذ حدية المذكور للجسم

غير متعين

( قوله لأنه يبحث عنه في العلم الطبيعي ) أى عن أحواله اذ موضوع العلم الطبيعي لا يبحث عن نفس

الموضوع وحذف المضاف في مثله اعتماداً على الفهم شائع في عبارات القوم

[ قوله اذ لا يجب أن يوجد فيه ابعاد بالفعل ] فيه بحث لان الامكان داخل على الفرض لا على نفس

الابعاد فالهم بيان وجه عدم الاكتفاء بفرض الابعاد وما ذكره لا يدل على ذلك فكان قوله وتلخيص

الكلام إشارة الى ما ذكر من اختلال كلام المصنف



متقاطعة على زوايا قوائم ( اما الخط فلا وجود له ) في كثير من الاجسام ( سيما في الكرة  
وأما السطح فان كان لازما لوجوده لوجوب التناهي ) في الابعاد ( فليس لازما لماهيته اذ  
يمكن فرض جسم غير متناه ) في جميع الجوانب ( ولا يكون ذلك مخرجاً له عن حقيقة  
الجسمية ولا تصوراً لجسم لا جسم ) واذ ليس لازما لماهيته لم يصح تعريفه به وتلخيص الكلام

( قوله أما الخط الخ ) يعنى ان البعد هو الامتداد الذى بين النهايتين بحيث يمكن ان يفرض فيه  
من جلس تلك النهايتين وهو خط أو سطح أو جسم تعليمى ولا شك انه لا يمكن ان يراد ههنا الجسم  
التعليمي فهو اما الخط أو السطح والخط ليس لازماً للجسم الطبيعي لا لوجوده ولا لماهيته والسطح وان  
كان لازماً لماهيته فلا يصح التعريف بشيء منهما

( قوله في الكرة ) أى الساكنة فان المتحرك على نفسه يوجد فيه المحور

( قوله لوجوب التناهي في الابعاد ) وانما الانقطاع في الامتداد

( قوله ولا يكون الخ ) فلا يكون الابعاد لازماً لثبوت الجسمية ولا لازماً لتصورها

[ قوله وتلخيص الكلام الخ ] اشارة الى أن كلام المتن غير ماخص اذ بين فائدة قيد الامكان بالقياس  
الى وجود الابعاد وهو داخل على الفرض والتلخيص ان فائدة قيد الفرض بالقياس الى وجود الابعاد  
بان وجودها غير واجب في الجسمية وفائدة قيد الامكان بالنسبة الى الفرض غير لازم اذ لو لم يفرض  
فارض فالجسمية باقية بحالها ولك أن تقول المراد بامكان فرض الابعاد امكان الابعاد المفروضة فالامكان  
داخل على الابعاد وذلك لان المراد بالفرض التجويز لا التقدير ولا يصدق على المجردات اذ للعقل تقدير  
كل شيء وليس لنا جسم يمكن فرض الابعاد فيه ويكون المفروض محالاً حتى يكون اعتبار امكان الفرض  
دون المفروض مفيداً وما قيل ان ذلك يمكن الفرض فيه دون المفروض لاستلزامها لاشكالها فليس بشيء  
لانه يمكن الخطوط الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة في أثنائها من غير الشكل ويؤيد ما ذكرنا في طبيعيات  
الشفاء ان الجسم الطبيعي هو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه امتداد وامتداد آخر مقاطع على قوائم  
وامتداد ثالث مقاطع لها على جميع قوائم وليس الجسم جسماً بأنه ذو امتدادات ثلاثة مفروضة وما قيل  
سيجيء ان الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة المقاطعة على زوايا قائمة

( قوله سيما في الكرة ) اذ لاخط فيه لامستهما ولا مستديراً لعدم تناهيه في الوضع اللازم في وجود الخط  
( قوله لوجوب التناهي ) قد سبق أن التناهي قسمان تناء في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى  
طرفه اشارة حسية وتناء في المقدار وهو كون المقدار بحيث يمكن أن يفرض فيه مقدار محدود تقديره  
وهو الذى دل البرهان على وجوبه ثم ان الجسم اذا وجب أن ينتهي بالفعل في المقدار فانهماؤه يكون  
بسطح بالفعل سواء قلنا ان تناهيه في المقدار يستلزم تناهيه في الوضع أم لا وأما السطح والخط فربما  
لا يكون لهما نهاية بالفعل لعدم تناهيهما في الوضع وان تناهيا في المقدار كسطح الكرة وما يشابهها ومحيط الدائرة

ان يقال انما اعتبر في حده الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة أو الاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلاً فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها واكتفي بإمكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسماً طبيعياً لعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرداً. كان الفرض سواء فرض أو لم يفرض ( ومعني الزاوية القائمة انه اذا قام

[قوله كما في المكعب مثلاً] وهي الاطراف أعنى السطوح والخطوط القائمة بعضها على بعض [قوله سواء فرض أو لم يفرض] اشارة الى انه المراد بالامكان وما ذكره الامام من انهم فسروا هذا الامكان بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون الابعاد حاصلة بالفعل اما وجوباً كما في الافلاك أو جوازاً كما في العناصر وما لا يكون شيئاً منهما حاصلًا فيه بالفعل كالكرة المصمتة فما لا طائل منحه لان الامكان داخل على الفرض فتفسيره بالامكان العام بوجب شموله لوجود الفرض واجباً وغير واجب وبعدمه مع امكانه وذلك أمر كما ترى فاسد وليس في الافلاك ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة فضلاً عن كونها واجبة وأما القاطع مجاورها فان ماهو على حادة ومنفرجة لان البعد في الاقطاب ليس بمقدار ربع الدور على ماقرر في الهيئة كذا ذكره الشارح في حواشي شرح التجريد وأيضاً ان أريد بالابعاد الخطوط أو السطوح في وسط السطوح فليست حاصلة في شيء من الاجسام وان أريد بالنهايات هي الكرة المصمتة حاصل واحد منها كذا قيل وفيه بحث لانه قال الامام بعد ما فسر الجسم بأنه الذي يمكن ان يرسم فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة وماضاهها وما ينبغي ان ينبه له ان المشهور وان كان انتهاء السطح الى الخط لكنه ليس بكلي اذ قد ينتهي الى النقطة كالمخروط المستدير

(قوله لانها قد تزول الخ) فان قلت الواقع في التعريف مطلق الابعاد والزائل انما هو الابعاد المعينة فيجوز التعريف بالمطلق اذ لا يخلو عن بعد ما قلت اذا جعل المكعب جسماً كرياً لا يتحقق فيه الابعاد المتقاطعة بالفعل فيزول المعلق أيضاً

(قوله واكتفي بإمكان الفرض) قيل عليه قيد الفرض مع الامكان غير مفيد بل محل لانه يدخل حيث لا بد من ماقصد اخراج. أعنى الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلاثة فيها يمكن غاية الامر أن يكون المفروض محالاً وأقول اما حديث الاخلال فيه فعدما في شرح المقاصد من ان في المجردات يستحيل فرض الابعاد بمعنى ان اتصافها بها من الحالات التي لا يمكن فرضها واما ما أشار اليه من كفاية قيد الامكان فهو مع انه مأخوذ من شرح المقاصد حيث قال والظاهر انه يكفي الامكان أو القابلية ولا حاجة الى اعتبار الفرض مدفوع بأن بعض الاجسام لا يمكن فيه الابعاد المفروضة المذكورة بالفعل كالافلاك التي تستلزم اشكالها استلزاماً ذاتياً

خط على خط عموداً عليه لاميلاً له الى أحد الطرفين أصلاً حتى حدثت من جنبتيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما قائمة هكذا قائمه قائمه واذا كان ما نال الى أحد الطرفين كانت احدي الزاويتين صغرى الحادة والاخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا حادة وتسمى منفرجة ( وتصوير فرض الابعاد الثلاثة المقاطعة في الجسم ( ان نفرض فيه بعداً ما ) سواء كان خطأ أو سطحاً لكن تعريفه للقائمة يناسب فرض الخط ( كيف اتفق ) أي لا يتعين لفرضه جهة ( وهو الطول ثم ) نفرض ( بعداً آخر في أي جهة شئاً ) من الجهتين الباقيتين ( مقاطعاً له بقائمة وهو العرض ثم ) نفرض ( بعداً ثالثاً مقاطعاً لهما ) بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين أربع قوائم أي على زوايا قائمة ( وهذا ) البعد الثالث ( متعين لا يتصور غير واحد ) اذ قد تعين لفرضه جهة واحدة بخلاف الاول فانه يمكن فرضه على وجوه ثلاثة والثاني اذ يمكن فرضه على وجهين كما أشار اليه بقوله ( وهو العمق وهذا التقيد ) أعني كون

على زوايا قائمة قال الشيخ هذا الامكان العام يتناول ما يكون ابعاده حاصلة على طريق الوجوب كالافلاك وما تكون حاصلة لاعلى الوجوب مثل ابعاد الاجرام العنصرية وما لا يكون شئ منها حاصل بالفعل لكنه يمكن الحصول كالسكرة المصمتة فانما حملناها هذا الامكان على المقارن لعدم لكان العطف متوجهاً عليه كثيراً بان يقال انك لما جعلت هذا الامكان جزء حد الجسم أو جزء رسمه فالجسم الذي يفترض عليه بعض هذا الابعاد أو ثلثها بالفعل قد بطل جزء حده أو رسمه لان القوة لا تبقى مع الفعل فقد بطل أن يكون جسماً انتهى ولا يخفى عدم ورود البحث الاول لعدم دخول الامكان على الفرض في هذا التعريف وكذا الثاني لان مقصوده ان الامكان المقارن لعدم ينافي الوجوب فيلزم أن يكون الجسم الذي فيه واحد منهما كالغلاف وما فيه الثلاثة كالسكب خارجاً عن التعريف وانما قال ليس في السكرة المصمتة بعد لانه لا بد في البعد من كونه بين نهايتين هذا نعم يرد عليه ان الامكان القابل للامكان أعني الامكان الخاص بجامع الوجود انما لا يجامع الامكان الاستعدادي فلا يلزم خروج شئ من الاجسام المذكورة ( قوله لكن تعريفه للقائمة الخ ) في شرح المقاصد كلامهم تارة يميل الى أن المراد بالابعاد الخطوط التي لا توجد في السكرة الساكنة الا بالقوة المختصة بخلاف المتحرك كالغلاف فان المحور عندهم خط بالفعل وتارة الى انها الخطوط والسطوح التي هي النهايات حيث نفوها عن الجسم الغير المتناهي ولا خفاء في انها ليست هي التي تتقاطع على زوايا قائمة انتهى وفيه بحث لان كلام الشفاء يدل صريحاً على ان المقصود من ذكر السكرة الساكنة والجسم الغير المتناهي ان البعد بأي معنى يراد لازم لماهية الجسم فلا يصح التعريف بوجوده لان التعريف بمحمول ذلك فتدبر

[قوله فانه يمكن فرضه على وجوه ثلاثة ( بل يمكن فرضه على وجوه شئ بل غير متناهية

تقاطع الابعاد الثلاثة على زوايا قائمة ( لم يذكر تمييز الجسم ) عن غيره ( بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد الثلاثة ) المتقاطعة ( لا يكون الا كذلك ) وهو انه يمكن فيه ان يكون تقاطعها على الزوايا القائمة ( والذي يقبل ابعادا ) ثلاثة متقاطعة ( لا على هذا الوجه انما هو السطح ) فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان على قوائم ولا يمكن ان يفرض فيه بعد ثالث مقاطع للاولين الا على حادة ومنفرجة ( والجوهر لا يتناوله ) فلا يكون هذا التقييد احترازا عنه كما توهمه بعضهم واعتذر له بان المعتزلة ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة فيكون السطح عندهم جوهرًا ولما لم يتبين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح يجب ان يكون عرضا احتراز عنه على تقدير النزول فتأمل ( وههنا شكوك فعلى مطلق التعريف ) أى على كونه معرفة ( سكان الاول الحد صادق على الهوى ) التي هي جزء للجسم المطلق اذ يمكن فرض الابعاد المذكورة فيها بواسطة الصورة الجسمية وامكان فرضها اعم من ان يكون بواسطة أو بغير واسطة ( قلنا )

[ قوله لتحقيق ماهيته ] أى ماهية الجسم أى ليكون الفصل اخص من الجلس مطلقاً فيكون التعريف للماهية الحقيقية بخلاف ما اذا أطلق عن التقييد فانه يكون بينهما عموم وخصوص من وجه فيكون المركب منهما ماهية اعتبارية كما حقق في موضعه

( قوله واعتذر ) المعتذر له صاحب المحاكات

( قوله فتأمل ) حتى تعلم ما ذكر من مذهب المعتزلة في الاعتذار لتأييد ان وجود السطح الجوهري ليس مجرد احتمال عقلي بل امر ممكن في نفس الامر في بادي الرأي ذهب اليه البعض لان الاحتراز مبني على مذهبهم حتى يرد أن القيود في التعريف مبنياً على مذهب الغير بينهما اذا كان متأخراً مما لامعنى له لان التعريف تصوير لماهية المحدود على ماهو عليه في نفس الامر عند من يعرفه

( قوله وامكان فرضها الخ ) ولو أريد بلا واسطة لا يصدق التعريف على الجسم لان قبوله بواسطة

الصورة بل الصورة أيضاً قبولها بواسطة الجسم التعليمي

( قوله ليست الهوى الخ ) يعني أن الهوى لا يفرض وذلك الفرض في ذاته لسكونها غير متصلة في نفسها

( قوله واعتذر له ) المعتذر صاحب المحاكات والامر بالتأمل ليظهر ما في الاعتذار بالاحتراز على النزول من

البعد الظاهر وقد يقال وجه الامر بالتأمل ان هذا التعريف من الحكماء قد تقرر قبل وجود المعتزلة فكيف يحتراز فيه عما ذكر على سبيل النزول وأنت خبير بأن الاحتراز على النزول لا يستدعي وجود القائل بالاحتراز عنه

حين الاحتراز

ليست الهيولى في حد ذاتها بحيث يمكن فرض الابعاد فيها بل ( هي تقبل ) الصورة ( الجسمية و ) الصورة ( الجسمية تقبل الابعاد ) المفروضة والمتبادر من عبارة الحد امكان فرض الابعاد نظرا الى ذات الجوهر فلا يتناول ما يكون بواسطة فان قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا لا بأس بذلك لان الجسم في باديء الرأي هو هذا الجوهر الممتد في الجهات اعنى الصورة الجسمية وان هذا الجوهر قائم بجوهر آخر فما لا يثبت لو ثبت الا بانظار دقيقة في احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة فالمقصود ههنا تعريفه الشك ( الثانى ) هذا الحد ( يصدق على الوهم ) ولذلك تسمى الابعاد ( التخيلية ) الموهومة ( جسما تعليمياً ) فيكون الوهم الذي هو محل الجسم التعليمي قابلاً لفرض الابعاد

( قوله بل هي تقبل الصورة الخ ) فيكون قبولها لفرض الابعاد بالفرض كحركة راكب السفينة ( قوله والمتبادر الخ ) فان كلمة فيه تدل على حصول الفرض المذكور في ذاته لان يكون حاصلها فيما يقارنه سواء كان لذاته أو لامر آخر فيتناول الحد الجسم وقوله بواسطة أى في الفرض ( قوله تعريفه ) أى تعريفها الجوهر الممتد وهو عين المجموع في باديء الرأي فلا انتقاص للحد لا يصدق تعريف الكل على الجزء ولا بالعكس فافهم ولا تحبط وما قيل المقصود تعريف المجموع والمراد ايراد القبول الخارجي كاسيجه والصورة الجسمية لا تقبل الخارجي اذ لا وجود لها بدون الهيولى فليس بشئ لان وجود الواسطة في اثبوت لاينافى انتفاءها في العروض فان الامر الممتد قابل لفرض الابعاد في ذاته ولو بعد مقارنة الهيولى وكذا ما قيل المقصود تعريف الصورة الجسمية والتنوين للوحدة فلا يصدق على المجموع ماموصوف بالوحدة الجسمية والنوعية والشخصية نعم انه مركب والتركيب لاينافى الوحدة وارادة البساطة من الوحدة الدال على التنكير بعيد غاية البعد ( قوله جسماً تعليمياً ) ولذلك بحث في الهندسة من الاشكال الجسمية

[ قوله قلنا لا بأس بذلك ] قيل فيه التزام صدق تعريف الكل على الجزء الوجودى وفيه ما فيه والحق أن يقال المراد امكان القبول الخارجي ولا يحصل الا لمجموعها ويمكن أن يجاب عنه بان مراد الشارح ان التعريف للصورة الجسمية لا الجسم المركب فصدق التعريف على الجزء الوجودى لا يضر وانما يضر ان لو كان التعريف للكل فان قلت فصدق التعريف على الكل يضر لانه يصدق على المباين قلت التنوين للوحدة والمراد جوهر واحد يكون كذا فلا يصدق على الجسم لانه جوهران وأما القول بان القبول الخارجي ليس الا للمجموع فمنوع نعم هي في تحقها الخارجي مقارنة للهيولى البتة وهذا لا يستلزم أن يكون القبول الخارجي للمجموع ألا نرى أن المقدار مقتدر في الوجود الخارجي الى العلة ومع هذا قد يكون القبول الخارجي له فقط

المذكورة مع انه ليس بجسم بل قوة من القوى الجسمية (قلنا المراد) بقبول الجوهر فرض الابداد (قبوله) اياه (في الوجود الخارجي) كما يتبادر الى الفهم على ان هذا الشك انما يتوجه اذا كان الوهم جوهرًا ويندفع أيضا بان امكان فرض الابداد فيه ليس بالنظر الى ذاته بل بسبب الابداد المتوهمه (وعلى كونه حداً) مقابلاً للرسم (شكان) أيضاً (الاول لم تثبت جنسية الجوهر) لما تحته (كما عرفته في المقولات وربما يقال ليس) الجوهر (جنساً) لما تحته (والا لامتازت أنواعه بفصول جوهرية) لا بفصول عرضية (لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ولزم التسلسل في الفصول) لان الجوهر يكون جنساً له لانه المفروض فلها فصول أخرى جوهرية أيضاً فيلزم امتناع تعقل كنهه الانواع الجوهرية (كما مر) ذلك (في الوجود) مع جوابه وهو انه ليس يلزم من كون الجوهر جنساً لانواع نفس الجواهر ان يكون جنساً لفصول تلك الانواع كما ان سائر الاجناس كذلك (وربما قيل الجوهر هو

(قوله قبوله اياه في الوجود الخارجي) بان يتعاق الفرض بحسب وجوده في الذهن (قوله على ان هذا الشك الخ) انما أوردته في المباحث المشرقية على تعريف الجسم بالذي يمكن أن يرسم فيه الابداد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة [قوله لامتناع تقوم الجوهر بالعرض] اما بالعرض القائم فلا يلزم أن يكون متقدماً على الجوهر لكونه مقوماً ومتأخراً عنه لكونه قائماً به وأما بالعرض القائم بجزئه متمتع في الاجزاء المحمولة لامتناع حمل الفرض على الجوهر اما بللواطاة دون الاجزاء الخارجية كالسرير فانه متقدم بالهيئة القائمة بالخشب (قوله فيلزم امتناع الخ) قد يمنع بطلان التالي بناء على عدم ثبوت تعقل شيء من الحقائق بالكنه التفصيلي

(قوله كما ان سائر الاجناس الخ) أي ليس أجناساً لفصولها ولا لزم تكرار الذاتي بل اعراض عامة لها

(قوله قبوله اياه في الوجود الخارجي) أي قبول فرض تلك الابداد فيه والحاصل ان المراد قبول فرض الابداد الثلاثة الخارجية فيه وفي تمام هذا الجواب بعد دخول الامكان على نفس الفرض تأمل (قوله اذا كان الوهم جوهرًا) والحق انه عرض وذكره في موقف الجوهر باعتبار انه آلة للجوهر أعنى النفس وقد يقال هذا الجواب انما يستقيم اذا كان مراد المصنف الاعتراض بنفس الوهم وليس كذلك بل مراده الاعتراض بالجسم الموهوم بدليل ذكره في السند الاجسام التخيلية وابعادها وفيه بحث اذ لا وجه لحمل مراده على الاعتراض بالجسم الطبيعي المتوهم وأما الاعتراض بالجسم التعليمي المتوهم فبعيد جداً لظهور عرضيته والاعتراض بنفس الوهم لتوهم جوهرية نظراً الى اطراد ذكره في مباحث الجوهر

(قوله فيلزم امتناع تعقل كنهه الانواع الجوهرية) قد يمنع بطلان التالي لما مر غير مرة من انه

الموجود لا في موضوع فقيه قيدان ليس شيء منهما ذاتياً لشيء من الحقائق \* الاول (الوجود وانه عارض للموجودات بل) هو (من المقولات الثانية) التي لا يمكن كونها جزءاً للامور العينية (و) الثاني (كونه لا في موضوع وانه عدم لا يصلح جزءاً للموجودات الخارجية وأجيب عنه بأن ذلك رسم للجوهر لاجد) كيف والاجناس العالية البسيطة لا يتصور لها حد أصلاً فاذا ذكر في تعريفه أمر خارج عن ماهيته فلا يلزم من انتفاء جنسيته انتفاء جنسيتها \* الشك (الثاني مفهوم القابل للابعاد) وكذا مفهوم ما يمكن ان يفرض فيه الابداء الثلاثة على اختلاف العبارات (أمر عدمي) فلا يصلح ان يكون فصلاً ذاتياً للجسم الذي هو من الحقائق الخارجية فلا يكون التعريف المذكور حداً له (والا) أي وان لم يكن مفهوم القابل أمراً عدمياً بل كان أمراً موجوداً (فمفرض) أي فهو على ذلك التقدير عرض لكونه من قبيل النسب التي هي من الاعراض (قائم بالذات) أي بالذات التي صدق عليها هذا المفهوم (فتكون) تلك الذات (قابلة له وينقل الكلام الى قابليتها له ويتسلسل) والحاصل ان مفهوم القابل اذا كان أمراً موجوداً في الخارج كانت القابلية الداخلة فيه أيضاً كذلك وهي نسبة لا تقوم بذاتها بل بغيرها فيكون ذلك الغير قابلاً لتلك القابلية فينقل الكلام الى القابلية الثانية وهكذا (لا يقال الممتنع هو التسلسل في المؤثرات) أي العلل لوجوب انتهائها الى الواجب وهذا تسلسل في الآثار أي المعلولات لان القابلية الثانية معلولة للقابلية الاولى ضرورة ان النسبة معلولة للمنتسبين فلا يكون ممتنعاً (لانك قد علمت) فيما مر (ان هذا النوع من التسلسل) وهو أن تكون الامور المتسلسلة موجودة معاً مرتبة ترتيباً طبيعياً أو وضعياً (باطل عند الحكماء والمتكلمين) بلا خلاف (وقد يجاب عنه) أي عن الشك الثاني (بان القابلية نسبة وهو غير ما صدق

(قوله فتكون تلك الذات الخ) وأيضاً يلزم تقوم الجوهر بالفرض المحمول عليه لكونه فصلاً وهو باطل (قوله والحاصل الخ) يعني انه يلزم التسلسل في الامور الموجودة بناء على ان وجودية مفهوم القابل يستلزم وجودية مفهوم القابلية الداخلة فيه وموجوديتها تستلزم وجودية قابلية القابلية لان ما من شأنه الوجود الخارجي يكون الانصاف به فرع وجوده على ما حققه الفاضل الدواني (قوله للقابلية الاولى) فالتسلسل في المعلولات وان أريد به الاستعداد فالتسلسل في العلل

لادليل على كون شيء من الحقائق مفعولاً بالمكنه

\* (قوله فتكون تلك الذات الخ) وأيضاً يلزم تقوم الجوهر بالعرض والمشهور انه باطل كما أشار اليه في التعليق الاول

عليه أنه قابل الذي هو ذات وهذا هو الجزء للجسم ) يعني ان ما ذكرتم يدل على ان القابلية ليست موجودة في الخارج وكذا مفهوم القابل للإبادة لا وجود له فيه فلا يكون فصلاً للجسم وهو مسلم لكننا ندعى ان فصل الجسم هو ما صدق عليه مفهوم القابل لا مفهومه وقد رد هذا الجواب بان المذكور في التعريف مفهوم القابل وقد اعترفتم بأنه ليس فصلاً فلا يكون حداً وأيضاً ما صدق عليه مفهوم القابل اما ذات الجسم فهو نفس المحدود لا فصله واما افرادة ولا شك انها ليست فصولاً لهم ان المصنف مهاد كلاً ما يتحقق به اندفاع التسلسل المذكور في الشك الاول ويتضح به أيضاً حقيقة الجواب عن الشك الثاني فقال ( والآن أوان ان تتذكر ) وتنبيه ( لما قد علمنا كه من كيفية تركيب الجنس والفصل وأنه لا تمايز بينهما الا في الذهن وان الجنس أمر مبهم ) لاتمين ولا تحصل له في نفسه بل انما يتعين ( ويتحصل ) في الذهن ( بالفصل ) الذي ينضم اليه ( وتصور الفصل هو تحصيل صورة المبهم ) الذي هو الجنس ( نوعاً والفصل ليس مبهماً ليتحصل بفصل آخر فيكون للفصل فصل ) فيلزم التسلسل في الفصول كما ذكروه ( ولا هو نفس المفهوم ) أي ليس فصل الجسم نفس

( قوله ثم ان المصنف ) فيه اشارة الى رد ما في شرح المقاصد من انه أورد صاحب المواقف بعد نقل

هذه الاجوبة قبل الجدول جدا

( قوله الا في الذهن ) وأما في الخارج فنحن ندان في الجمله والوجود

( قوله أمر مبهم ) أي يصلح لانواع كثيرة

( قوله لا تعين الخ ) أي لا يصير مطابقاً للنوع

( قوله ينضم اليه ) بان يعتبر مقارنته معه فانه يوجب تحصيل الماهية النوعية بل بان يدخل فيه ويصير

متحداً معه ولذا اعتبر الشيخ منه بان ينضم فيه وقد مر في بحث الماهية

( قوله وتصور الفصل ) أي من حيث انه فصل لامن حيث ذاته

( قوله والفصل ليس مبهماً ) أي ليس يحصل أنواعاً كثيرة والا لم يحصل الجلس بما لانضم المبهم الى

المبهم لا يفيد التحصيل وقد ينقض بالخاصة المركبة ونحقيقه في موضع آخر

( قوله والفصل ليس الخ ) فيه بحث لانه ان أراد انه لا إبهام في نفس مفهوم الفصل فسلم لسكنه لا يجدي

لان اللازم منه أن لا يحتاج الفصل في تحصيله الى أمر خارج عن نفس مفهومه والمقصود منها عدم احتياجه

الى فصل آخر داخل في مفهومه يحصل جزء الآخر وهو جلسه المبهم وان أراد انه لا إبهام له لافي نفس

مفهومه ولا في جزءه فمنوع وما ذكره لا يدل عليه



مفهوم قابل الابداد (الذي هو العرض) على تقدير كونه موجوداً (ايكن) فصل الجسم هو (خصوصية الامر الذي هو القابل) للابداد وتلك الخصوصية متحدة بجنسه في الخارج ولم يكن لنا اطلاع على تلك الخصوصية الا بحسب عارضها الذي هو مفهوم القابل اقتناه مقامها كما تقام عوارض الفصول مقامها اذا جهلت حقائقها كالناطق والحساس والمنعك بالارادة على ماهو المشهور في كلامهم ولم نرد بقولنا ما صدق عليه أنه قابل ذات الجسم ولا افراده بل تلك الخصوصية المجهولة هذا تصوير ماذ كره وبقي ههناشي وهو أنه اذا اقيم العارض مقام الفصل هل يكون ذلك التعريف حداً حقيقياً أولاً (وثانيهما) أي ثاني المعنيين للفظ الجسم (يسمي جسماً تعليمياً اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية أي الرياضية) الباحثة عن أحوال الحكم المتصل والمنفصل (منسوبة الى التعليم) والرياضة (فانهم كانوا يتدوّن بها في تعلمهم) ورياضاتهم لنفوس الصبيان (لأنها أسهل) ادراكاً لكونها علوماً متسقة منتظمة لا ينازع الوهم فيها العقل بل يوافقه فلا يقع فيها غلط أصلاً والمخالفات فيها على ندرتها انما تكون راجعة الى الالفاظ وعدم تعقل معانيها على ما ينبغي ولا شك ان الاحسن والاولى في التعليم أن يبدأ بالاسهل الاقرب الى الازهر ان كيلا يمرض لها كلال بل تقوى به على ادراك ماهو أصعب فان الادراك غذاء للروح (ودلائها أيضاً يقينية تفيد النفس) اذا اعتادت بها (ملكه ان لا تنزع) في ادراك الاشياء (دونه) أي دون اليقين فان أمكن هناك

( عبد الحكيم )

( قوله هو خصوصية الخ ) أي الامر الخاص هو الذي مفهوم قابل للابداد ولازم قريب له  
( قوله بل تلك الخصوصية ) أي ذلك الامر الخاص فانه ما صدق عليه مفهوم القابل بالذات وصدق على الجسم وافراده بواسطة  
( قوله وهو انه اذا اقيم الخ ) التحقيق انه اذا اعتبر نفس مفهوم العارض في التعريف لا يكون حداً حقيقياً وان جعل ذلك المفهوم مرآة ملاحظة ذلك الخصوصية كان حداً حقيقياً  
( قوله في العلوم التعليمية ) الظاهر في العلم التعليمي فانه يبحث عنه في الهندسة والبحث في الحساب عن المساحة وان كان بحثاً عن الجلس التعليمي لكن من عروض المدله  
( قوله منسوبة ) حال عن العلوم اشارة الى وجه تسمية تلك العلوم بالتعليمية  
( قوله متسقة ) الاتساق الانتظام فقوله منتظمة تأكيد جمع بينهما لتقرير عدم الاحتمال في تلك العلوم  
( قوله لا ينازع الخ ) صفة معلة للاتساق

تحصيل اليقين فذاك وان لم يمكن كما في العلوم الظنية اجتهدت في تحصيل الظن الاقوي  
لانه أقرب الى ما اعتادت به ( وعرفوه بأنه كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة  
والقيد الاخير ههنا للتمييز ) والاحتراز عن السطح لدخوله في الجنس الذي هو الكم ( ولو  
أردنا ان نجمعهما ) أي المعنى الاول والثاني ( في رسم واحد قلنا هو القابل ) لفرض الابعاد  
المتقاطعة على الزوايا القائمة ( من غير ذكر الجوهر والكم ) فان هذا المفهوم مشترك بين  
الجسم الطبيعي والتعليمي ( فهذا ) الذي ذكرناه في تعريف الجسم وتعدد معناه انما هو  
( عند الحكماء ) واما المتكلمون فقد عرفت رأينا فيه ( وهو ان الجسم وهو المتعيز القابل للقسمة  
ولو في جهة واحدة ) وقالت المعتزلة هو الطويل العريض العميق قال الحكماء هذا الحد  
فاسد لان ( المتبادر منه ان الجسم يوجد فيه هذه الابعاد بالفعل وانها مناط لجسميته ولا  
شك في أن ( الجسم ليس جسماً بما فيه من الابعاد بالفعل لما مر ) من أن الخط قد لا يوجد  
في الجسم بالفعل كما في الكرة وان السطح لازم لوجوده لا لماهيته ( وأيضاً فاذا أخذنا  
شمة وجعلنا طولها شبراً وعرضها شبراً ثم جعلنا طولها ذراعاً وعرضها أصبعين مثلاً فقد زال

( قوله وقالت المعتزلة الخ ) أي اختارت المعتزلة هذا التعريف الاوائل كما في المحاكات والاعتراض  
للحكماء المتأخرين كما يشير اليه عبارة الهيئات الشفاء فلا يردانه لا معنى للاعتراض على المعتزلة المتأخرين عنهم

[ قوله وقالت المعتزلة الخ ] هم لا يقولون بالجسم التعليمي فلا ينتقض تعريفهم به ولو فرض قولهم به  
لكان مرادهم جمع المعنيين في رسم واحد كما في قول الحكماء هو القابل الخ  
[ قوله قال الحكماء هذا الحد فاسد ] أجيب بان ليس المراد مما ذكر في تعريف الجسم الخطوط  
والسطوح حتى يعترض بان الجسم قد لا يوجد فيه الخط بالفعل وان السطح غير لازم لماهيته بل معنى  
التعريف ان الجسم هو الامر الذاهب في الجهات الثلاث ولا شك ان ذهاب الجسم في الجهات الثلاث  
غير لازم له يصح تعريفه به فان قلت لو كان عبارة التعريف ماله الابعاد الثلاثة لاستقام ما ذكرته لكن  
العبارة هي الطويل العريض العميق والظاهر لا طول في الكرة قلت قد سبق ان الطول قد يقال للامتداد  
المفروض أولاً والعرض للامتداد المفروض ثانياً والعمق للامتداد المفروض ثالثاً ولا شك في تحقق  
هذه المعاني في الكرة

[ قوله وأيضاً فاذا أخذنا الخ ] أجيب بأنه لا دلالة لعبارة التعريف على تعيين الطول والعرض والعمق  
حتى يرد الاشكال بتبدل ما في الشعم من الابعاد وبقاء جسميتها بعينها بل المفهوم ان مناط الجسمية هو جالس  
الطول والعرض والعمق أعني الذاهب في الجهات الثلاث ولا يلزم منه تبدل الابعاد المعينة

عنها ما كان فيها من الابعاد وجسميتها باقية ) بعينها فلا تكون الابعاد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية صالحة لان يعرف بها الجسم ( وهذا ) الذي ذكره في الشمعة ( بناء منهم على اثبات الكمية ) المتصل وكون الجسم متصلاً واحداً في نفسه لا مفصل فيه بالفعل ( واما على الجزء ) وتركب الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة ( فلم يحدث ) في الشمعة شيء لم يكن ( ولم يزل ) عنها ( شيء ) قد كان ( بل انتقلت الاجزاء ) الموجودة فيها ( من طول الى عرض ) أو بالعكس ( أو نقول المراد ) يقولهم الطويل العريض العميق ( انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم والمراد قبوله للقسم ) لا وقوع القسم فيه بالفعل وحينئذ يرجع الى الحد الذي ذكره الحكماء ويندفع عنه الفساد الذي أوردوه عليه ( ثم اختلف المعتزلة ) بعد اتفاقهم على ذلك الحد ( في أقل ما يتركب منه الجسم ) من الجواهر الفردة ( فقال النظام لا يتألف ) الجسم الامن أجزاء غير متناهية وسيأتي ( تقرير مذهبه وإبطاله أيضاً ) ( وقال الجبائي ) يتألف الجسم ويتحصل ( من ثمانية أجزاء ) لا من أقل منها وذلك ( بأن يوضع جزآن فيحصل الطول و ) يوضع ( جزآن )

( قوله فلا تكون الخ ) وان أريد جاس الطول والعرض والعمق كان معنى التعريف ما يتصف بجس الابعاد الثلاثة في ضمن أي فرد كان مآله الى قبوله الابعاد الثلاثة كما لا يخفى بناء على اثبات الكمية أي هذه الشبهة ترد على الاوائل القائمين بثبوت الكميات المتصلة دون المعتزلة النافين لها ( قوله بل انتقلت الاجزاء الخ ) فيما قيل الطول والعرض والعمق باق مادام الجسمية باقية والقبول انما هو في أوضاع الاجزاء الزائدة على أصل الطول والعرض والعمق هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام ( قوله أو نقول هذا ) ما ذكره الشيخ في الشفاء جواباً للحكماء هذا المعارضين على الاوائل ولا يتم ذلك على رأي المعتزلة لان الجسم عندهم مركب من السطوح والخطوط فالسطوح كالخطوط المتعاطفة على زوايا قائمة موجودة عندهم في الجسم لا يمكن وجوده بدونها فيصح التعريف بالابعاد الموجودة بالفعل وبهذا ظهر عدم ورود الاعتراض الاول عليهم لوجود الابعاد الثلاثة في الكرة عندهم وكون الابعاد الثلاثة أعني الخطوط والسطوح الجوهرية مقومة للجسم

[ قوله أو نقول الخ ] قول المعتزلة بالاجزاء بالفعل لا يتنافى هذه الارادة لان امكان فرض شيء غير وجوده بالفعل والمتنفي على تقدير القول بها هو الامتدادات الفرضية لا امكان فرضها [ قوله فقال النظام ] فان قلت سيجيء في المقصد الثاني ان الجسم عنده مؤلف من امراض مجتمعة فكيف يتصور منه ذلك القول قلت الجواهر عنده امراض مجتمعة أيضاً وربما يريد بالاجزاء الغير المتناهية جواهر غير متناهية مركبة كل منها من الامراض المجتمعة

آخران ( على جنبه فيحصل العرض و ) يوضع ( أربعة ) أخرى ( فوقها ) أى فوق الاربعة الاولى ( فيحصل العمق وقال العلاف ) يتحصل الجسم ( من ستة ) لامن أقل منها وذلك ( بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة والحق انه يمكن ) يتحصل الجسم ( من أربعة أجزاء ) بأن يوضع جزآن وبجنب أحدهما جزء ) ثالث ( وفوقه ) جزء ( آخر ) وبذلك يحصل الابعاد الثلاثة ( وعلى جميع التقادير فالركب من جزئين أو ثلاثة ليس جوهرأ فرداً ولا جسمأ عندهم ) سواء ( جوزوا التأليف منهما ) أي من جزئين منفردين أو من ثلاثة منفردة ( أم لا ) وبالجملة فالمتقسم في جهة واحدة يسمونه خطأ وفي جهتين سطحا وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم وداخلتان في الجسم عندنا ( والنزاع لفظي ) راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المتقسم ولو في جهة واحدة أو على المؤلف المتقسم في الجهات الثلاث ( فنعمده الى ما يجدي ) من المباحث المعنوية ثم انه أشار الى بطلان تعريفات منقولة عن بعض المتكلمين فقال ( وما هو كقول الصاحلية ) من المعترلة في تعريف الجسم ( هو القائم بنفسه و ) قول ( بعض الكرامية هو الموجود و ) قول ( هشام هو الشيء باطل ) لانتقاض الاول بالباري تعالى والجوهر الفرد وانتقاض الثاني بهما وبالعرض أيضاً وانتقاض الثالث بالثلاثة على ان في هذه التعريفات فساداً آخر لان هذه أقوال لا تساعد عليها اللغة ) بل تخالفها فانه يقال زيد أجسم من عمرو أى أكبر ضخامة وانبساط ابعاد وتأليف أجزاء ) فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب والتأليف وليس في هذه الاقوال انباء عن ذلك

( قوله ثم انه اشار النخ ) فأشار الى ان قوله وما هو كقول الصاحلية كلام مستقل ليس متعلقاً بما قبله معطوف على قوله قالت المعترلة والمقصود منه بيان بطلان التعريفات المنقولة عن بعض المتكلمين سوى ما ذكر

( قوله والنزاع لفظي ) والقول بان النزاع في انه هل يكفى في حقيقة الجسم التركيب مطلقاً أم لا يفيد معنويته لا محالة أيضاً على ان الجسم على ماذا يطاق كما لا يخفى

( قوله وما هو كقول الصاحلية ) عطف اما على ما يجدي كما هو الملازم لكلام الشارح وأقرب دراية أي نعمده الى ما يدل البرهان على بطلانه واما على الضمير المنصوب في قوله فنعمده أي لعد التعريف الذي هو باطل كقول الصاحلية وعلى كلا الوجهين فلفظ هو مبتدأ وبطل خبره وكقول الصاحلية معترض أو خبر وباطل خبر بعد خبر والجملة صلة الموصول

( قوله لانتقاض الاول بالباري تعالى ) فان قلت لعالم بانتمون ذلك مع ان التزام الكرامية مذکور في الالهيات قلت الكلام تحقيق لا الزام فالزامهم لا يضر كما سبق مثله

( تم الجزء السادس من المواقف - ويليه الجزء السابع أوله المقصد الثاني )





## ﴿ فهرست الجزء السادس من كتاب المواقف ﴾

صفحة	مصحف
٢	النوع الثاني وفيه مقاصد
٢	المقصد الاول
١٧	المقصد الثاني
٢٤	المقصد الثالث
٢٦	المقصد الرابع
٢٧	المقصد الخامس
٢٩	المقصد السادس
٣٦	المقصد السابع
٤٢	المقصد الثامن
٤٣	المقصد التاسع
٤٣	المقصد العاشر
٤٦	المقصد الحادي عشر
٤٩	المقصد الثاني عشر
٥١	المقصد الثالث عشر
٥٦	المقصد الرابع عشر
٦٤	النوع الثالث وفيه مقاصد
٦٤	المقصد الاول
٦٦	« الثاني
٦٧	« الثالث
٧٠	« الرابع
٧٣	« الخامس
٧٣	« السادس
٧٧	المقصد السابع
٧٧	النوع الرابع وفيه مقاصد
٧٧	المقصد الاول
٨٤	« الثاني
٨٦	المقصد الثالث
« الرابع	
٨٨	« الخامس
١٠٠	« السادس
١٠٢	« السابع
١٠٦	« الثامن
١٠٨	« التاسع
١٠٩	« العاشر
١٢١	« الحادي عشر
١٢٢	« الثاني عشر
١٢٩	« الثالث عشر
١٣٤	النوع الخامس وفيه مقصدان
١٥٤	المقصد الاول
١٤٤	« الثاني
١٥١	الفصل الثالث وفيه مقصدان
١٥٥	المقصد الاول ١٥٥ المقصد الثاني
١٥٩	المقصد الرابع وفيه فصلان الفصل الاول
١٨٩	الفصل الثاني ١٨٩ المقصد الاول









